FRONTERAS Y DIÁLOGOS: ANDES Y AMAZONÍA

John Murra
Fernando Santos-Granero

SERIE DIVERSIDAD CULTURAL

PERÚ Ministerio de Cultura

PERÚ Ministerio de Cultura | Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco

FRONTERAS Y DIÁLOGOS: ANDES Y AMAZONÍA

John Murra

Fernando Santos-Granero

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL 2

PERÚ Ministerio de Cultura

PERÚ Ministerio de Cultura Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco

PERÚ | Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central telefónica: (511)-618 9393

PERÚ | Ministerio de Cultura | Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.° 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

FRONTERAS Y DIÁLOGOS: ANDES Y AMAZONÍA
Serie diversidad cultural 2

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2014-19386

ISBN: 978-612-4126-32-1

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365, Cusco.

Índice

Presentación 6
Introducción 8

El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas
John Murra 12

Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú
Fernando Santos-Granero 80

Fuente de los artículos 132
Sobre los autores 133

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie "Diversidad Cultural", que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

¿Por qué la angustiante discusión acerca de nuestra "formación estatal" y el dilema de nuestra "identidad y cultura nacional" tomaron el camino de definirnos sustantivamente como "andinos"?

Bajo esta pregunta late una antigua batalla por la representación de la nación: patria criolla, nación mestiza, alma indígena, ejército proletario o utopía andina. En estas "guerras culturales" han colaborado, qué duda cabe, historiadores, geógrafos, arqueólogos, juristas, literatos y antropólogos, quienes han insistido la mayor de las veces en construir una historia exclusivamente "andina" de nuestra "alma nacional". ¿Desde cuándo? No hay un claro punto de partida. En ocasiones, la genealogía tiene un origen prehispánico, y en otras, tiene un claro sello republicano. Con sesgos y estereotipos, este relato ha sido recusado por "otra" historiografía más reciente, más erudita, orgullosamente profesional y cosmopolita, menos ideologizada, quizá menos elocuente, de seguro menos apasionada, y en ocasiones, monográficamente aburrida. En las últimas cuatro décadas esta nueva historiografía ha coincidido en una clara consigna: desmitificar y desmontar periodo por periodo, tema a tema, este peculiar relato nacionalista, sea en su vertiente criolla o indigenista.

En ese vaivén, el espacio cultural de la amazonía quedó usualmente al margen de esta historia. Sea porque —se decía— existían pocas fuentes y registros escritos, o porque, la mayoría de las veces, la imagen de esta región fue delineada desde los ojos exotizantes de viajeros extranjeros, primero, e investigadores sociales, también extranjeros, después. En ambos casos, franceses, alemanes, ingleses y norteamericanos fueron los protagonistas de estas miradas.

Lo cierto es que en la actualidad contamos con nuevas lecturas que nos entregan una historia más compleja de intercambios, relaciones y préstamos culturales entre andes y amazonía. Pero es un avance reciente, de hecho esclarecedor, aunque no lo suficiente. Por ello la razón central de los dos ensayos que aquí publicamos. Los argumentos de John Murra y Fernando Santos-Granero hablan por sí solos y estamos seguros de que posibilitan el diálogo acerca de las relaciones entre el espacio andino y el amazónico. En esa tarea deben seguir colaborando todas las disciplinas humanísticas, pues de lo que se trata es hacer una relectura de nuestro propio pasado que vaya más allá de dualismos historiográficos y etnológicos, que aunque parezca increíble, se filtran todavía en nuestra academia.

De hecho, Murra y Santos-Granero son parte de una linaje de académicos, peruanos y peruanistas que han contribuido en el camino de repensar nuestras herencias históricas y sus conexiones con un presente etnográfico que necesitan de nuevas exploraciones. Más allá de enfoques teóricos, el objetivo intelectual es obtener una imagen más integral de nuestro propio proceso histórico que sea capaz de reconocer diversidades ecológicas, civilizatorias y culturales. Nos parece que esa es la ruta más cauta y pertinente en el objetivo de contar con una nueva matriz explicativa más abierta y menos ideologizada ¿Será posible?

★ ★ ★

Con esta publicación continuamos la serie "Diversidad cultural" del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición de la ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán en un formato de bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialogan entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, diciembre de 2014

El control vertical de un máximo de pisos ecológicos

John Murra

La diferencia entre la agricultura andina y el cultivo del maíz que sugeríamos en 1960 se ha hecho más evidente en los doce años siguientes. El estudio de campo que hiciéramos en Huánuco (Murra 1966), basado en la visita de Iñigo Ortiz, confirmó la fuerza del factor ecológico en el desarrollo de las civilizaciones andinas, enfatizado por Tello (1930, 1942) y Troll (1931). La percepción y el conocimiento de que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tal increíble variedad en un solo macrosistema económico. En el presente artículo quisiera ensayar una caracterización de este sistema.

Al estudiar el interés señorial y estatal por la ampliación de las zonas maiceras, vimos la expansión de este cultivo a través de andenes y riego, pero también de conquistas y colonización de nichos *quishwa* apropiados. Los colonos *mitmaq,* cuyas funciones militares enfatizaron los cronistas europeos, empezaron a ser analizados también con criterio económico (Murra 1956). Entre 1963 y 1966, al combinarse en Huánuco la investigación etnohistórica con el trabajo de campo etnológico, creció el convencimiento de que la etnoecología, la percepción que de sus problemas y posibilidades ecológicas tenía el morador andino (Fonseca 1966, 1972), nos obligaba a volver sobre el estudio de los *mitmaqkuna.*

En las páginas 399-403 del primer tomo de la visita de Ortiz (1967) se reúnen los detalles proporcionados por los *mitmaq* colonizados en Huánuco, acerca de sus padres y antepasados, procedentes de la región del Cusco. Sobre la base de esta detallada información, a la que se añade la ofrecida por la edición de nuevas fuentes de carácter administrativos (Espinoza 1963, 1969; 1969-1970; Guillén 1970; Pease 1970; Ramírez 1970; Rostworowski 1967-1968;Villanueva 1970) quisiera dedicarme a documentar mejor la hipótesis según la cual estos *mitmaq* no fueron sino una manifestación tardía y muy alterada de un antiquísimo patrón andino que he llamado "el control vertical de un máximo de pisos ecológicos (…)" (1967: 384-386; 1970a: 145; 1970b: 57-58).

Ya en 1967 era evidente que el control simultáneo de tales "archipiélagos verticales" era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política. Por ejemplo, lo compartían los *yacha* quechuahablantes de Chaupiwaranqa, que conformaban menos de mil unidades domésticas, pero también los *lupaqa* aymarahablantes del Titicaca, que según un *khipu* que presentaron a Garci Diez habían sido veinte mil hogares antes de la invasión europea.

"Compartir un ideal" cuando se trata de sociedades tan contrastadas implica inevitablemente formas institucionales igualmente contrastadas. Podemos decir ya, por ejemplo, que en una sociedad de clases como el reino *lupaqa* la llamada "verticalidad" tenía proyecciones y alcances que no se daban entre los *chupaychu*. Mas, al ser aplicado el mismo patrón de organización territorial por los *tiwanaku*, los *wari* y los *inka* a etnias que sumaban millones de pobladores, las funciones de las "islas verticales" en el archipiélago y el status de sus colonizadores deben haber sufrido procesos de cambio político, económico y social que merecen un estudio detallado.

En este ensayo ofrezco cinco casos de control simultáneo de pisos e "islas" ecológicos bajo condiciones muy distintas

entre sí, en un esfuerzo por precisar los alcances, pero también los límites del modelo. No pretendo con los cinco agotar todas las formas y variedades que hubo; tampoco quedaré decepcionado si alguno de los cinco resulta ser todo lo contrario. Estamos en la etapa de la investigación en que los alcances y límites de la hipótesis necesitan verificación y crítica.

Los cinco casos se refieren al siglo que va aproximadamente de 1460 a 1560, periodo en el cual la región y las poblaciones andinas se vieron conquistadas por los *inka* e invadidas por los europeos. La existencia de la "verticalidad" en épocas más antiguas la están investigando los arqueólogos (Lumbreras 1971a, 1971b, 1972; Lynch 1971; Núñez Atencio 1970; Patterson 1971b); su vigencia en la actualidad y las modificaciones que ha sufrido desde 1560 a nuestros días la verifican en su trabajo de campo los etnólogos (Brush 1970; Burchard 1970, 1971; Cáceres 1971; Custred 1971; Fajardo 1971; Flores 1973; Fonseca 1966, 1972a, 1972b; Mayer 1971; Platt 1971; Vallée 1971, 1972; Webster 1971a, 1971b). De vez en cuando me referiré a estas investigaciones, pero los cinco casos examinados aquí han sido seleccionados para aclarar la situación que prevalecía en el momento de la invasión.

I. Primer caso: etnias pequeñas que habitaban Chaupiwaranqa, en la zona más alta del Marañón y del Huallaga[1]

A pesar de que los *chupaychu* o *yacha* no constituía sino unos cuantos miles de unidades domésticas, controlaban a través de colonias permanentes varios recursos alejados de sus centros de mayor población. El carácter permanente de estos asentamientos nos ha sido revelado por la información contenida

[1] Véase mapas, confeccionados por R.M. Bird, en la cartera del tomo I de la visita de Iñigo Ortiz (1967-1972) [1562].

en las visitas: no se trata ni de migraciones estacionales, ni de comercio, ni de transhumancia. La población hacía un esfuerzo continuo para asegurarse el acceso a "islas" de recursos, colonizándolas con su propia gente, a pesar de las distancias que las separaban de sus núcleos principales de asentamiento y poder.

Aunque no tenemos todavía una lista completa de los asentamientos periféricos de los *yacha* o *chupaychu*, sabemos que a tres días de camino hacia arriba, saliendo de núcleos serranos como Ichu, Marcaguasi o Páucar, pastaban sus rebaños y explotaban salinas. A dos, tres o cuatro días camino abajo de los mismos centros de poder tenían sus cocales, bosques o algodonales —todo esto sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios—:

> Preguntado si los yndios que están en la coca son naturales de la tierra (…) y de donde su naturales [Xulca Condor, señor de todos los quero] dijo que los tres yndios que estan en la coca de Pichomachay son el uno del pueblo Pecta otro de Atcor y otro de Guacar y que estan puestos allí del tiempo de ynga y que estos se mudan cuando se muere la muger o cuando ellos se mueren ponen otro en su lugar y que en la coca de Chinchao hay otros dos yndios uno es del pueblo de Rondo y otro de Chumicho (…) (Ortiz 1967: 43-44).

Pero ya 13 años antes, en 1549, cuando con la captura de su líder Illa Tupa, siete años antes, se había acabado la resistencia en la zona y había sido establecida la capital colonial de León de Huánuco, los visitadores enviados por La Gasca y coordinado por Domingo de Santo Tomás informaban que:

> Este mismo dia visitamos en un pueblo(…) que se llama Puchomachi [*sic*] siete yndios coca camayos son de

> todas las parcialidades de Chinchao Poma o de Marca Pare(…)[2]
> Este mismo dia visitamos (…) en un pueblo que se llama Chinchao 33 yndios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos los cuales veinte de estos estan ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales (…) (Ortiz, 1967: 303-304).

Vemos por lo declarado tanto en 1549, como en 1562, que el control de los cocales se ejercía a través de representantes provenientes de pueblos y grupos étnicos serranos, "de todas las parcialidades de los chupachos", establecidos permanentemente con sus familias en la ceja de selva. Arriba del núcleo, en las punas de Chinchaycocha, pastaban sus rebaños; en Yanacachi excavaban la sal. Todas estas actividades, ejercidas por colonos permanentes, "ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales", aseguraban a las comunidades y a los señores *yacha*, *huamalli* o *chupaychu* el acceso a recursos que no se daban en la zona nuclear, donde se quedaba el grueso de la población y el mando público.

El visitador no se limitó a entrevistar a los señores étnicos en la capital regional. El 6 de febrero Iñigo Ortiz salió de Huánuco y empezó la inspección ocular, pueblo por pueblo y casa por casa, según la instrucción ordenada por Felipe II en Gante, 1559. El 23 de febrero llegaba con su intérprete griego a Rondo (uno de los pueblos mencionados arriba por Xulca Condor) en tierra de los *quero*. Aseguraban estos (Ortiz 1967: 91, t.I) que en época del Inca Huáscar habían sido separados de su natural *yacha* en incluidos en una *waranqa* de los *chupaychu*[3]. Al

[2] Los nombres de los señores entrevistados en las dos visitas y los mandos que ejercían se comparan en cuatro cuadros que van incluidos en la cartera del tomo I de la visita de Ortiz (1967).

[3] Más detalles sobre los *quero* y el funcionamiento de las *waranqa* se encontrarán en el ensayo de Gordon J. Hadden, tomo I.

visitarse la casa 176, Iñigo Ortiz encontró un hogar poliginio; además de los hijos menores de las dos señoras, Yali, el marido albergaba a:

> un primo hermano que se llama Juan Mysari de 12 años hijo de Caruacapcha muy viejo que está en las salinas de Yanacache y está solo (…)

Veinte casas después, Ortiz encontró vacía la 196. Le dijeron que:

> esta en las salinas de Yanacachi un yndio sin el viejo que esta dicho que se llama Cori no es cristiano de treinta amancebado con un india (…) tiene de ella un hijo pequeño que se llama Tiquillamacori este indio no hace otra cosa más de hacer sal.

La casa de 181 pertenecía a otra pareja ausente: "están guardando el ganado de todo el pueblo", unas 58 alpacas y llamas. Al inspeccionar la casa 187 nos enteramos del nombre del *kamayoq* arriba mencionado como residente en Chinchao, cuidando el cocal de toda la gente de Rondo: era Santiago Condor con su esposa Barbora Llacxaguato[4], personajes mencionados también, sin nombrarlos, en la página 44 del primer tomo.

Me he concentrado en estos datos de Rondo, no porque sean excepcionales o muy representativos, sino porque de dicha zona de los *quero* tenemos la información más detallada, recopilada en tres ocasiones distintas:

[4] El nombre andino doña Barbora quiere decir "ombligo pesado o fértil" (traducción del Dr. Jorge Urioste). Es un nombre femenino que se encuentra también en el material legendario de la traducción oral de Huarochirí: era Llacxaguato hermana de Chaupiñamca, heroína del capítulo 13, edición Arguedas 1967, p. 86. El estudio de los nombres citados en la visita de Ortiz es una tarea urgente que todavía no se ha realizado.

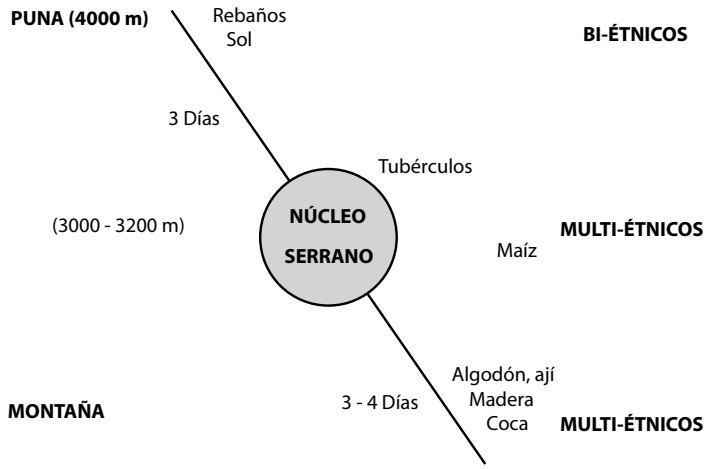
1) En 1549, durante la primera visita general; informante, el señor de los *quero*, Xulca Condor.

2) El 26 de enero 1562, testimonio del que ya era don Cristóbal Xulca Condor, siempre señor de los *quero*. En aquella fecha se hizo presente en León de Huánuco y contestó las preguntas que le formuló el visitador, contenidas en dos cuestionarios.

3) El 23 de febrero 1562, información recopilada en la inspección ocular de Rondo, hecha por Ortiz.

A base de la información proporcionada en los dos tomos de la visita, ofrecemos aquí una síntesis de cómo funcionaba en Huánuco el "control vertical de los pisos ecológicos".

Primer caso: Los Chupaychu runasimihablantes
2 500-3 000 unidades domésticas★



★ Fuente: Ortiz (1967-1972) [1562].

Este conjunto de nichos y pisos podría definirse como la variante local del modelo panandino de archipiélagos verticales. El conocimiento que en 1972 tenemos de esta variante es inadecuado, ya que la información etnohistórica ofrecida por la visita[5] no ha sido cotejada suficientemente con métodos arqueológicos. No hay razón para suponer que la lista de pisos que sigue esté completa[6].

1. Más allá del deseo de abarcar un máximo de "islas" en lo vertical, había siempre un núcleo de densa población, sede del mando político. El patrón del asentamiento preferido para los núcleos de Chaupiwaranqa los ubicaba generalmente de manera tal que sus habitantes podían regresar el mismo día de su maizal, debajo del pueblo, o del *manay* del año en curso, situado arriba de la población. Tal yuxtaposición de los dos complejos agrícolas claves[7] no es frecuente en la región andina: los *manay* rotativos, donde se cultivaban los tubérculos base de la alimentación, hasta hoy se encuentran con frecuencia separados por grandes distancias de los maizales. En el caso de Páucar, una de las dos "capitales" *yacha*, o el de Ichu, sede de los dos señores *chupaychu*, el habitante del núcleo podía ir y regresar de sus faenas en un solo día. No así el *yacha* residente en Cauri, la otra "capital" *yacha*: sus maizales se encontraban a día y medio de camino del pueblo (Fonseca 1966, 1972a).

2 y 3. Como ya indicamos, arriba del núcleo había por lo menos dos pisos donde funcionaban poblaciones *yacha* o *chupaychu*: las salinas de Yanacachi y los pastos en los alrededores de la laguna de Chinchaycocha. En el ensayo de 1967 he tratado de precisar la proporción de la población que se dedicaba a

[5] Véase el informe sobre el estudio que se hizo en Huánuco, Murra (1966).

[6] El primero en buscar una clasificación etnoecológica de los ambientes naturales de los Andes fue Javier Pulgar Vidal (1946).

[7] Una primera definición de estos dos complejos claves se ofrece en el segundo ensayo de este libro (1960).

tales tareas. Aquí no haré sino reiterar una de las características imprevistas de tales colonias: tanto la sal como los pastos eran compartidos con salineros, pastores y rebaños de otros grupos étnicos, algunos procedentes de distancias mucho mayores de sus respectivos núcleos que los *yacha* o los *chuapychu*.

Este carácter multiétnico de las colonias marginales merece investigación arqueológica: una excavación cuidadosa en los alrededores de las salinas de Yanacachi nos permitiría establecer el radio de acción del control vertical y sus variaciones[8] a través de los siglos, en una zona donde no hubo grandes reinos sino pequeñas etnias de 5, 10 o 15 mil habitantes. Es tentador predecir que tal "control vertical de un máximo de pisos ecológicos" no se refiere simplemente a una sola etnia, sino a una red de contradictorios reclamos, ajustes temporales, tensiones, lucha y treguas entre varios núcleos regionales que compartían un mismo ideal en una etapa preparatoria a los "horizontes" del arqueólogo.

4. Debajo de los maizales, los *yacha* y los *chupaychu* controlaban algodonales y chacras de *uchu*, la gente Achinga:

> tienen tierras abajo en el valle de Cayra y alli tienen tierras para algodonales (1967: 188, t. I).

Los de Atcor, tan serranos como Rondo o Achinga, declararon que en Cayra:

> se dan algodón trigo y maíz y ají y maní y zapallos y camotes y cachcoa [sic] y frijoles y alli tienen muchas tierras (1967: 193, t. I).

[8] Una información preliminar sobre el radio de acción se obtiene del material etnohistórico mencionado en el tomo I de Ortiz (1967: 385). Las distancias y los grupos étnicos allí mencionados necesitan verificación arqueológica.

Igual que las salinas o los cocales, las chacras de algodón o ají eran multiétnicas y necesitaban gente residente para cuidar los intereses de cada grupo que compartía los recursos. Pero aparece una diferencia: donde los rebaños o los bosques requieren de unidades domésticas completas y permanentes, los algodonales, quizá por su proximidad a los núcleos de los *quero*, recibían el cuidado de "viudas"[9]. Las casas 315 y 316 del pueblo Oxpa estaban vacías el día que las inspeccionó Iñigo Ortiz. Las "viejas" de quienes eran se encontraban en los algodonales: Violante Mallao Chumbi, casa 316 "está en la dicha Cayra guardando las chacras". Notemos que no era una "vieja" cualquiera sino la "madre del dicho principal [Yacolca, casa 292] y de otro su hermano".

5. Más abajo de los algodonales, llegamos a la ceja de selva. La ocupación de esta zona era la que mostraba mayor diversificación étnica y social. En Pomaguaci, cultivaban representantes de tres de las cuatro *waranqa* de los *chupaychu*:

> están cinco yndios de los dos de Paucar Guamán y los dos de Marca Pare y uno de Chinchao [Poma] (…) (1967: 302, t. I).

En Uras:

> seis yndios de los dos son de la parcialidad de Paucar Guamán y otros dos de Chinchao [Poma] (…) son coca camayos (…) (1967: 301)

Aparte de estos *chapaychu* y de los *yacha* enumerados arriba por Xulca Condor, había en la zona cocales y *kuka kamayoq*

[9] No pretendemos saber cuántos o cuáles eran los grupos humanos que los europeos confunden cuando nos hablan de "viudas". Véase: Smith (1970) y Mayer (1972).

de otros grupos étnicos más distantes, como los *yarush*, cuyos núcleos quedaban en lo que hoy es Pasco:

> Pachancha que es de mitimaes yaros de don Antonio [de Garay] son coca camayos (…) tiene 16 casas y en ella 12 yndios de los yaros de don Antonio y uno mas de [Rodrigo] Tinaco y otros de Garcia Sanchez yacha que son también coca camayos y sirven a sus caciques donde son naturales (…) (1967: 301)[10].

Anteriormente, en las salinas y pastos, ya habíamos notado este carácter multiétnico de las zonas periféricas, pero en los cocales del Huallaga tal organización territorial se refleja en casi todos los asentamientos. Su verificación arqueológica será más difícil que en los pisos de altura. Pero aun en zona boscosa no debemos descuidar las excavaciones, ya que muchas veces nos ofrecen datos inaccesibles a través de las fuentes escritas[11].

6. Los bosques. El control de las fuentes de madera y de otros productos de la selva, como la miel, puede haber dependido de un régimen semejante a los anteriores, aunque la escasa información de la visita de 1562 no lo permite afirmar. Los pocos detalles que tenemos provienen de la visita de 1549[12], en el cual los cocales y las explotaciones de madera parecen muy cercanas. Es probable que en la etnoecología de la época, mis categorías 5 y 6 no formaran sino una sola. Las he separado, ya que en el presentado estado de nuestro conocimiento me parece

[10] Garay, Tinoco y Sánchez eran todos encomenderos antiguos en la zona. No fueron incluidos en la parte de la visita que nos es accesible. Todos ellos estuvieron muy mezclados en asuntos "de yndios"; la revisión de sus papeles será de gran provecho etnológico e histórico. Véase también Varallanos (1959).

[11] Para la arqueología de ceja de selva, consúltese Bonavia (1967-1968, 1969).

[12] La primera publicación del texto de esta visita se debe a Marie Helmer (1955-1956). La hemos reproducido en el tomo I de la visita de Ortiz (1967).

un error de menos cuantía establecer numerosas categorías que confundir lo que separaba la etnotaxonomía de los moradores.

En un solo día, el 5 de agosto de 1549, Juan de Mori y sus acompañantes afirman haber visitado no solo los cocales de Pomaguaci sino también Conaguara:

> que es de carpinteros de la parcialidad de Chinchao Poma y de Marca Pare tiene 16 casas y en ellas 14 yndios.

"Carpinteros" era una traducción muy literal y burda de un término andino que designaba a los artesanos residentes en la selva, los cuales cortaban árboles y confeccionaban platos, vasos y demás objetos de madera. Hablando de un caserío que visitaron el 21 de julio, es evidente que los inspectores se daban cuenta de las diferencias:

> tiene 16 casas y en ellas 10 yndios con un mandon que se llama Naopa y mas dos viudas son querocamayos de todas las parcialidades de la banda del río de Paucar Guaman son carpinteros[13].

En resumen, el primer caso de "control vertical" nos ofrece la información siguiente:

1) Se trata de sociedades demográfica y políticamente pequeñas, de 500 a 3 000 unidades domésticas, de 3 000 a un máximo de 18 000 a 20 000 almas.

2) Los núcleos de población y poder, que a la vez eran centro de producción de los alimentos básicos se ubicaban en Chaupiwaranqa y en el alto Huallaga, por debajo de los 3 200 metros. Núcleos como Cauri, a 3 700 metros, en el alto Marañón, eran excepcionales en territorio *yacha* o *chupaychu*.

[13] Para los *q'erukamayoq* y otros artesanos, véase los cuadros comparativos III y IV, en la cartera del tomo I, visita de Ortiz (1967).

3) Sus zonas periféricas estaban pobladas de manera permanente por asentamientos ubicados tanto por encima como por debajo del núcleo (lo que da el calificativo de "verticalidad" al modelo). Estas colonias periféricas:

a) no se aventuraban más allá de tres o cuatro de camino del núcleo;

b) eran pequeñas, algunas veces simplemente tres o cuatro hogares por cada "parcialidad", en cada piso ocupado;

c) sus moradores conservaban sus "casas" y demás derechos en su núcleo y etnias de origen;

d) los asentamientos periféricos eran siempre multiétnicos.

II. Segundo caso: etnias grandes, verdaderos reinos altiplánicos, con núcleos en la cuenca del Titicaca[14]

Nuestro conocimiento de las variaciones y limitaciones que hubo en el control vertical se ha ampliado extraordinariamente al publicarse en 1964 la visita de Garci Diez de San Miguel. El reino *lupaqa* que él inspeccionó por orden del gobernador Lope García de Castro, no era sino uno de los tantos reinos lacustres de habla aymara. Ha adquirido notoriedad por la coincidencia que los *lupaqa* no fueron encomendados a ningún aventurero europeo. Fueron puestos en "cabeza de Su Majestad", como dicen las fuentes de la época; como tales llegaron a ser objetos de mil informes.

Carlos V y después Felipe II recibieron personalmente solo tres grupos étnicos en la región andina.

—Los moradores de la isla de Puná, en el golfo de Guayaquil[15].

[14] Ver mapa de la región lacustre en Diez (1964) [1567].

[15] Las fuentes escritas por la etnohistoria de esta zona las estudia Dora León

—Los del valle de Chincha[16].

—El reino *lupaqa*.

Sería interesante averiguar los factores que determinaron tal selección en los primeros años de invasión. Quisiera sugerir razones de posible complementariedad ecológica que pueden haber influenciado la separación de estas tres regiones (una isla tropical, un valle desértico con riego y un reino altiplánico) como pertenencias reales[17]. Las tres eran de "yndios rricos" en 1532; en las dos primeras regiones la población desapareció físicamente en los primeros decenios después de la invasión; con ella la "rriqueza". Los virreyes y las audiencias ponderaron este proceso de despoblación y empobrecimiento pero no lo supieron comprender. Los *lupaqa*, al contrario, perduraron. He examinado en otras publicaciones (1964, 1968) las posibles explicaciones de tal "conservación".

Según el *khipu* presentado por los señores *lupaqa* en respaldo de su testimonio, los pobladores del reino habían sido unas 20 000 unidades domésticas: 100 000 y quizá hasta 150 000 almas. Comparando este con el primer caso examinado arriba, vemos que se trata de un notable cambio de escala, casi 10 por 1. Y lo demográfico no es sino síntoma de profundos cambios económicos y políticos.

Borja de Szászdi; la arqueología de la isla ha sido revisada recientemente por Pedro Porras G.

[16] La importancia de los moradores de Chincha en la organización económica andina ha crecido mucho desde la publicación del "aviso" (Rostworowski 1970). Esta fuente ha documentado el hecho que este valle fue antes de la invasión un terminal tanto en el tráfico costeño con el golfo de Guayaquil, como entre Chincha y el altiplano.

[17] Los factores etnográficos y ecológicos que primaron en los primeros "repartos" de encomiendas hechos por Pizarro, Vaca de Castro o La Gasca, basadas necesariamente en la información que recibieron de sus aliados andinos, merecen mucho más estudio. Véase: Porras Barnechea (1950: 136) y Loredo (1958).

Una etnia de 100 000 y más habitantes puede movilizar un número de colonos periféricos mucho más grande que las 4 o 16 unidades domésticas que observamos en Huánuco. Estas colonias pueden estar enclavadas a distancias mucho mayores del núcleo; a cinco, diez y hasta más días de camino. Los *lupaqa* tenían oasis en la costa del Pacífico, desde el valle de Lluta, en Arica (Gutiérrez 1970: 25) hasta Sama y Moquegua. Allí cultivaban su algodón y su maíz; recolectaban *wanu*, sin hablar de otros productos marinos[18]. Como parte integrante de su inspección, Garci Diez bajó del altiplano para visitar los oasis y los incluyó en su "parecer" dirigido al gobernador y a la audiencia.

El uso de los oasis era multiétnico, parecido al aprovechamiento de las zonas periféricas de Huánuco: los *pacaxa*, otro reino lacustre aymarahablante, tenían posesiones en la costa del Pacífico, al parecer intercaladas con las de los *lupaqa* (Jiménez 1965: 338, t. I).

También vimos en Huánuco que los colonos establecidos en los asentamientos periféricos seguían enumerados en los núcleos y nos perdían sus derechos allí. Los datos lupaqa confirman este aspecto indispensable del modelo "vertical". Cuando Garci Diez quiso saber las "causas por donde no hay ahora tantos yndios como en el tiempo del ynga"[19], Cutinbo, "gobernador que ha sido de los yndios de esta provincia", dijo:

> que cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban (…) en muchas otras partes (…) y que

[18] El uso contemporáneo de los recursos del litoral ha sido documentado por Flores (1973) y Lautaro Núñez (comunicación personal).

[19] "Parece que el dicho quipo que todos los yndios que habia en el dicho tiempo del ynga son 16 151 yndios aymaras y 4 119 uros que son por todos 20 270 yndios" (Diez 1964: 66). Durante la visita de Garci Diez, 35 años más tarde, se enumeraron "indios varones tributarios (…) 11 658 aymaraes y 3 782 uros" (*Ib.*, p. 206). Véase el debate entre Lipschutz (1966) y Smith (1970).

> con todos estos eran los veinte mil yndios del quipo y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allí y nunca mas se contaron con los de esta provincia (…) (Diez 1964: 170).

Años antes de la visita de Diez, el licenciado Juan Polo de Ondegardo ya había comprendido lo que Cutinbo explicaba al visitador. Polo pertenecía a un grupo de administradores y clérigos europeos quienes muy temprano se dieron cuenta de que lograrían mejor sus propósitos catequísticos y burocráticos si hacían el esfuerzo de comprender las culturas de los vencidos[20], inclusive el patrón de "archipiélagos verticales".

Ya que las autoridades en la Ciudad de los Reyes desconocían el hecho de que los oasis y sus habitantes eran parte integral del universo *lupaqa*, Polo trató de explicárselos:

> e ansí fue (…) en quitarle los yndios e las tierras que tenyan en la costa de la mar de que se hicieron particulares encomyendas (…) no entendiendo los governadores la orden que los yndios tenyan e ansi gobernando estos rreynos el Marques de Cañete se trato esta materia y hallando verdadera esta ynformación que yo le hice (…) se hizo de esta manera que a la provincia de Chucuyto se le volvieron los yndios y las tierras que tenyan en la costa en el tiempo del ynga (…) y a Juan de San Juan vezino de Arequipa en quien estauan encomendados se le dieron otros que vacaron en aquella ciudad (…) (Polo 1916: 81).

Pero todo esto pasó antes de 1560. Tales esfuerzos quedaron sin resultado una vez que prevaleció la política del virrey Toledo de "rreducir" la gente[21].

---

[20] Véase: Wachtel (1971).

[21] En 1661, los pobladores del valle de Sama, a pesar de sus lazos y lealtades

De hecho hubo iniciativas para disminuir o eliminar el alcance de la "verticalidad" aun antes de Toledo (Ortiz 1967: 115), pero estas no prosperaron[22]. Solo después de 1570, con la muerte de los últimos señores andinos que habían vivido el Tawantinsuyu, la desaparición de andinólogos como Polo o de andinófilos como Domingo de Santo Tomás, con la llegada de los jesuitas y Toledo, pudo tener éxito la campaña de las reducciones. Al estudiar estas deportaciones en masas, los historiadores han tomado en cuenta el factor "despoblamiento", el deseo de facilitar la administración, la catequización y el reclutamiento de mitayos para las minas. Quisiera sugerir un factor más: el deseo tanto de los encomenderos como de la administración colonial de reducir y hasta eliminar la cantidad de "islas" y recursos periféricos, algunos de ellos muy lejanos[23], que todavía quedaban bajo control de grupo étnicos andinos y les permitían alguna autosuficiencia económica y autonomía política[24].

Mientras esperamos la verificación, por nuestros colegas historiadores, de tal "versión de los vencidos", regresemos al reino *lupaqa*. He sugerido en otras ocasiones[25] cuán deseable es un estudio profundo sobre el terreno de acceso que tenían los reinos lacustres a los oasis o bosques, el mar y "los valles".

La riqueza y accesibilidad de los materiales arqueológicos, que relacionen los reinos del altiplano a sus posesiones en la

altiplánicas, eran gobernados desde Arica. Un siglo después de la visita de Garci Diez seguían quejándose y declaraban ser "yndios mitimaes de Chucuito" y no pertenecer a Arica. Agradezco el acceso a esta fuente inédita a Franklin Pease.

[22] La campaña de reducciones ha sido estudiada por Duviols (1971).

[23] O como dirían los burócratas de hoy: "ineficientes (…)".

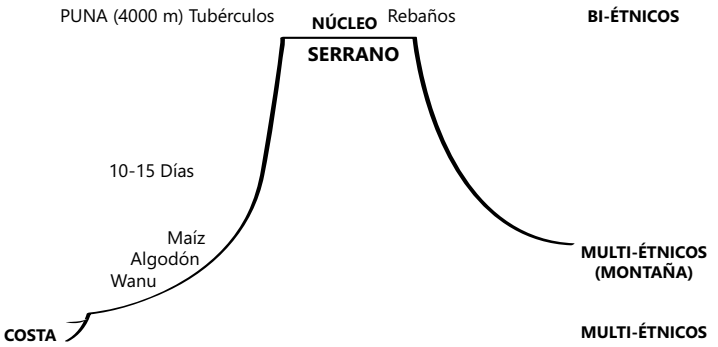
[24] Compárese el parecer de Garci Diez (1568) con el de Gutiérrez Flores (1574). Solo seis años los separan en el calendario, pero pertenecen a épocas distintas. Gutiérrez aumentó todos los tributos y a pesar de la despoblación dobló la mita anual a Potosí.

[25] Véase capítulo Murra (1975).

costa, promete una aclaración de la sucesión cultural en los valles que van desde Ilo y Moquegua hasta Azapa y Camarones, y de sus lazos con la cuenca del Titicaca[26]. Dado el control simultáneo que ejercían varias etnias lacustres en la costa, no hay razón para suponer que diferencias de contenido cultural representen necesariamente épocas diferentes. No me extrañaría si encontráramos en un solo valle asentamientos de diversos antecedentes sin ninguna estratificación entre sí. Serían simplemente colonias periféricas establecidas "en los llanos" por núcleos contemporáneos entre sí, pero diferentes en su equipo cultural. Si esto se confirma sobre el terreno, sugiero que la arqueología andina tendrá que modificar sus prioridades y tácticas, enfatizando mucho más su colaboración con la etnología contemporánea y la que se desprende de las fuentes escritas.

[26] Ya en 1887 Safford había encontrado papas, hondas de lana, cerámica y otros materiales altiplánicos en cementerios cercanos a Arica (1917). En 1957, Richard P. Schaedel y sus alumnos informaban que las excavaciones estratigráficas indicaban fuertes influencias del altiplano en los valles del norte de Chile, fechadas en el Horizonte Medio (Munizaga 1957). Dauelsberg y sus colaboradores han confirmado y extendido estos datos (1963, 1969). Véase también Núñez (1965) y Flores, Isabel (1965). Algunas identidades entre materiales costeños y los de la cuenca del lago han sido hallados y estudiados por Gary Vescelius, Hernán Amat y Máximo Neira (comunicación personal). De paso, quizá vale anotar aquí que no todos los reinos serranos tuvieron control sobre los oasis costeños. Los *wanka* del valle que hoy se llama Mantaro, un reino tan grande sino mayor en población que los *lupaqa*, aparentemente no tenían asentamientos en la costa, aunque sí controlaban cocales y otras zonas en la ceja de selva. Para esto, véase: Jiménez (1965: 166-175, t.I) y materiales inéditos del Archivo General de Indias, Lima, legajo 205, que he podido consultar gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza y Edmundo Guillén.

Segundo caso: Los lupaca aruhablantes 20 000 unidades domésticas★



Entre tanto, es preciso no perder de vista que los reinos aymarahablantes del Titicaca extendían su control no solo hacia el Pacífico sino también en la ceja de selva y más allá.

Según el informe de Garci Diez, los *lupaqa* cutivaban cocales y explotaban bosques en Larecaxa, en territorio hoy boliviano. En la lista de "islas" *lupaqa* ubicadas al este del altiplano —Capinota, Chicanuma— se mencionan otros recursos y "pueblezuelos" a grandes distancias del lago[27]. Si comparamos

★ Fuente: Ortiz (1967-1972) [1562].

[27] La distancia entre el lago y estas colonias periféricas es tal que al dibujarse el mapa en 1964, en el estudio del Sr. Félix Caycho, no nos atrevimos a afirmar que las poblaciones identificadas con estos nombres en los mapas modernos eran las mencionadas en la visita. Carlos Ponce Sanginés, director del Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku, con quien consultamos el asunto, opinó que tales identificaciones eran probablemente correctas a pesar de las distancias.

esta información con los detalles que tenemos para los asentamientos río-debajo de Huánuco, el papel de estas "islas" es mucho menos claro. En la visita de Chucuito, el visitador no inspeccionó casa por casa; la información que ofrece es mucho más superficial que la de Iñigo Ortiz. Un ejemplo:

> Provei que dentro de un año mudasen este pueblo [Chicanuma] una legua de alli que es parte sana y de buen temple que es donde ellos iban a hacer sus sementeras de maiz (…) desde alli podran ir a beneficiar con facilidad las chacras de coca (…) (1964: 243).

Más allá de las colonias cuya ubicación fue de carácter netamente ecológico, es útil anotar que en el reino *lupaqa* ya hubo otra categoría de "islas": las que concentraban artesanos especializados pertenecientes a ambas "mitades".

Los oleros de la "parcialidad de Martín Qhari vivían en Cupi, donde también residían los de la mitad de abajo, la de Martín Kusi. Los "plateros" de Qhari compartían Sunacaya con los de Kusi. No sabemos todavía si la ubicación de tales especialistas en los dos asentamientos se debe a la proximidad de la materia prima, pero una prospección etnológica y arqueológica podría aclararlo. El uso de la arcilla y del cobre (como el de la sal en Huánuco) podría caer dentro del patrón multiétnico; ninguno de los pueblos declarados por los dos señores *lupaqa* coinciden entre sí, con excepción de las "islas" artesanales (Diez 1964: 297-298).

Dado el hecho de que los *lupaqa* no fueron sino uno de varios reinos lacustres, cabe preguntarse ¿cuál fue el efecto, no solo en la costa, sino en el interior del continente[28], de este

[28] En fechas muy recientes se han publicado materiales interesantísimos sobre etnias altiplánicas sin contacto con el Titicaca o el mar, pero con acceso a yungas hacia el norte y este. Se trata de los Pocona (Ramírez 1970) y de

método para alcanzar múltiples ecologías a través de colonias permanentes a larga distancia de los núcleos?

Si todos los reinos altiplánicos tenían "sus" cocales, "sus" islas para *wanu*, "sus" bosques con sus *q'erukamayoq*, el mapa étnico de la región andina debe dibujarse con múltiples pinceles y con criterios distintos a los que se usan en otros continentes, donde etnias y territorios suelen coincidir. Los "archipiélagos verticales" y la interdigitación étnica necesitan verificación e identificación a lo largo de toda la cordillera andina, desde Carchi hasta Mendoza, desde Manabí y Piura hasta Cochabamba y Antofagasta. Nos damos cuenta de que urge elaborar un atlas ecológico y etnográfico del mundo andino.

En resumen, el segundo caso de "control vertical" nos presenta los contrastes siguientes:

1) Se trata de sociedades en otra escala que las de Huánuco. Las estructuras políticas lacustres podían incorporar 100 000 y más habitantes bajo un solo dominio.

2) Los núcleos de población y poder, que a la vez eran centros de cultivo y conservación de alimentos básicos y cercanos a zonas de pastoreo en gran escala, se ubicaban alrededor de los 4 000 metros de altura.

3) Sus zonas periféricas estaban pobladas, al igual que las de Huánuco, de manera permanente. Se ubicaban tanto al oeste, en los oasis e islas del Pacífico, como al este del altiplano. Estas colonias:

a) podían estar ubicadas a distancias mayores del núcleo, hasta diez y más días de camino del Titicaca;

b) podían llegar a centenares de "casas", mucha más gente que los asentamientos periféricos de Huánuco;

---

los "Charcas, Curacaras, Soras, Quillacas, Carngas, Chuis, Chichas (…) cada uno diferentes en la nación hábitos y traje (…) Todas las naciones [tenían además] tierras en el valle de Cochabamba (…) para que en ellos sembrásemos y cultivásemos (…)", (Espinoza 1969).

c) sus moradores se seguían considerando como pertenecientes al núcleo y se supone (aunque todavía no tenemos evidencia) que conservaban sus derechos en la etnia de origen;

d) eran multiétnicas aunque en este caso, también, la evidencia no es satisfactoria;

e) podían dedicarse a tareas especializadas (cerámica, metalurgia) cuya ubicación era ecológica solo en parte; tales "islas artesanales" pueden haber constituido una ampliación de funciones dentro del patrón multiétnico.

Introducción a los casos III y IV

Tanto los *chupaychu* como los *lupaqa* tenían su sede de población y poder en la sierra. En las páginas que siguen nos preguntamos: ¿es aplicable el modelo del "archipiélago vertical de un máximo de pisos ecológicos" a sociedades andinas cuyos centros políticos ejercían su influencia desde la costa?

María Rostworowski de Diez Canseco expresó su duda al respecto en el seminario organizado por el Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de San Marcos en enero de 1972. De hecho no hay razón alguna para aplicar mecánicamente a todo el universo andino un modelo que bien puede haber tenido limitaciones temporales o geográficas.

Después de un siglo de indagaciones arqueológicas[29], sabemos que hubo en la costa andina sociedades que a través de los milenios abarcaron un solo valle y hasta menos territorio; pero también hubo reinos que controlaron hasta diez o doce valles paralelos (Larco Hoyle 1938-1939, 1948; Bennett 1948; Schaedel 1951, 1966; Kosok 1959, 1965; Lumbreras 1969): en

[29] Consúltese por ejemplo la antología seleccionada por Ravines (1970).

este caso el control se ejercía longitudinalmente, a lo largo del mar. No hay por qué insistir en la importancia del riego en todos estos valles, cuyas aguas bajan de la sierra anualmente durante temporadas relativamente cortas (Reparaz 1958). Tales aguas necesitan administración, ya que desde muy temprano no se trataba simplemente de un aprovechamiento a nivel de aldeas; las acequias recibían limpieza ceremonial y colectiva; el reparto social y económico del agua implicaba minuciosidad en la medición (Mendizábal 1971) y métodos para resolver reclamos continuos y retos a las equivalencias.

Cuando queremos coordinar esta riqueza de conocimiento arqueológico con las preguntas de orden etnológico, nos damos cuenta de la insuficiencia de las fuentes escritas europeas que tratan de la costa[30]. Muy poco de la importancia del riego y de las civilizaciones costeñas se reflejan en las crónicas. La temprana desaparición física, genocídica, de las etnias costeñas hace más difícil todavía la tarea de aclarar si es que los "archipiélagos verticales" existieron o no en la costa.

Dos factores nos dan dos esperanzas:

1. La arqueología de la costa es mucho mejor conocida que la serrana, puede ocasionalmente compensar la falta de datos etnohistóricos.

2. En estos últimos años se ha hecho un esfuerzo nuevo para buscar nuevas fuentes escritas sobre las poblaciones costeñas[31].

Ya que la coyuntura me parece favorable, me atrevo a incluir situaciones costeñas en este ensayo, no en el plan de insistir que los archipiélagos existieron, sino en busca de los límites del modelo.

---

[30] Véase: Rowe (1948) y Kosok (1965).

[31] Véase: Rostworowski (1961, 1967-1968, 1970, 1972); Pease, investigaciones en curso en el valle de Cañete; Deustua, investigación en curso en los valles de la costa norte. Algunas de estas investigaciones se hacen en colaboración con el Seminario de Arqueología de la Universidad Católica de Lima.

III. Tercer caso: etnias pequeñas, con núcleos en la costa central

En 1961 tuve la suerte, gracias a la cortesía de Waldemar Espinoza, de conocer y estudiar un larguísimo expediente del año de 1559, parte de un litigio en la Audiencia de Los Reyes[32]. El expediente recogía los alegatos de tres grupos étnicos de lo que hoy es el departamento de Lima. A través de este litigio se continuaban unas luchas iniciadas siglos atrás (antes de la conquista de la costa central por el Tawantinsuyu) con nuevas armas proporcionadas por el régimen colonial europeo.

En 1967-1968, María Rostworowski publicó en la *Revista del Museo Nacional* parte de esta documentación[33]. Es un material riquísimo que merece toda la atención que ha otorgado esta investigadora. Aquí me limitaré a comentar solo las "relaciones costa-sierra" acerca de las cuales las "noticias del manuscrito son importantísimas" (1967-1968: 8).

Las partes en la disputa eran dos etnias serranas —"los de Canta" y una subdivisión de los *yauyu*[34]: "los de Chacalla"— y una costeña, "los de Collique"[35].

La meta de sus luchas era el control de un cocal[36] en los alrededores de Quivi, la actual Santa Rosa de Quives. Los tres

---

[32] Archivo General de Indias, Justicia 413.

[33] Véase: Tomo XXXV, pp. 7-61, "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu".

[34] Sería utilísimo usar este material para aclarar el alcance y grado de cohesión étnica de agrupaciones como "yauyos" o "atauillos", particularmente de los primeros, donde la documentación es mejor. Véase por ejemplo, Spalding (1967).

[35] Ya en la época de Toledo los pocos Colliques sobrevivientes radicaban reducidos en Carabayllo (Rostworowski 19671968: 14). Según la autora, existe mucho más material sobre los Collique en los archivos (comunicación personal).

[36] Véase: Rostworowski (1967-1968: 43). En su "parecer", el dominico Gaspar de Carbajal dice que se trataba de una chacara de "dos mil pasos de larga y trescientos de ancho". Es probable que los cocales de Quivi alcanzara superficies mayores, ya que no todos estaban en litigio en 1559.

núcleos en conflicto se habían esforzado a través de los siglos en utilizar unas hectáreas regadas con las aguas del río Chillón; en 1559 le decían "rrio de Quibi" o de Canta. Aunque la coca era el foco de la disputa, las tierras en litigio producían, además, ají, maní, yuca, camotes, guabas, guayabas y lúcumas, todo ello en la vertiente occidental de los Andes. "No siembran ni cojen maíz porque es tierra hecha e apropiada para coca"[37].

Los europeos, fueran encomenderos, sacerdotes u oficiales de la Audiencia, tenían dificultad en comprender las pasiones que se reflejan en el expediente. Hubo asesinatos, *vendettas*, traiciones y, al final, costosos juicios "por tan poca cosa".

Ya en 1549, preocupados por la disminución demográfica, los encomenderos trataron de parar los conflictos obligando a los *yayu* a "vender" su acceso al cocal por 200 auquénidos, cien de ellos alpacas machos, el resto llamas, la mitad hembras. Hubo resistencia a tal conversión tan poco andina; el señor mayor de los *yauyu* riñó a la víctima de esta "compra", el señor de Chacalla, y lo redujo a lágrimas[38]. Finalmente, en 1558, estalló en Lima un litigio que todavía seguía ventilándose en Madrid y en el Consejo de Indias en 1570. ¿Cómo explicar tanto apasionamiento?

La explicación debe empezar con la búsqueda de la ya mencionada "visión de los vencidos" (Wachtel 1971). Los litigios, mejor que las visitas usadas en los casos I y II, permiten acercarnos a la perspectiva andina, ya que los testigos de las dos, tres o más partes en la disputa tienen oportunidad de contradecir y contradecirse, ampliar o aumentar sus argumentos.

Es elemento fundamental de esta visión que las tres partes en litigio sobre los cocales de Quivi estaban de acuerdo entre sí sobre la situación preincaica. Aunque las tierras disputadas están ubicadas a unos 50 kms. de la costa y debajo de los mil metros

[37] Testimonio de Antonio Calpa, de Quypa, f. 115r., y de Alonso Bilca, f. 118r., del mismo expediente.

[38] F. 331r. del mismo expediente.

de altura, todos los contrincantes afirmaron que "antes" habían sido de los señores de Collique.

a. *Testimonio yunga*. De la población Collique no había muchos sobrevivientes en 1559. Su "cacique principal", Yaui, declaró:

> antiguamente antes que ubiese ynga heran y las thenyan y poseyan vn cacique que se llamaua Caxapoma que era yndio yunga que era parcialidad por sy sujeto a [Colli] Capa el qual tubo y poseyo hasta que vino a ser señor Tupa Ynga Yupanqui / el qual las quito las dichas tierras (…) (Rostworowski 1967-1968: 39 [o ff. 121r-v]).

Tauli Chumbi, "yunga de los naturales que rresyden [en 1559] en el pueblo Quivi", confirmó lo afirmado por su señor:

> sabe por cosa publica entre todos los viejos antes que en ellas entrasen yngas las tubo y poseyó vn señor que llamauan Collicapa y hera señor de Collique e tenga señorio en todo este valle desde la mar hasta el asyento de Quibi el qual la tubo y poseyo cierto tiempo hasta que vino ynga (…) e mato al dicho Collicapa e se apodero de las dichas tierras (…) (f. 127r).

b. *Testimonio yauyu*. "Los de Chacalla" aceptaban esta versión: un tal Paucar, de Palli, "sujeto a don Christobal cacique principal del dicho repartimiento de Chacalla", de más de setenta años, "conosce a Guainacua", dijo:

> que en tiempo de antes que ubiese yngas mucho tiempo antes (…) [los] de Chacalla avian hecho mucha jente de guerra y que avian llegado con ella hasta zerca de Collique y se avian vuelto al rrio arriba hazia el pueblo de Quibi en el qual estaba un señor que se llamava

> Chaumecaxa que tributaba al señor de Collique que llamavan Collicapa que este dicho Chavmecaxa les avia salido de paz a los dichos yndios yauyos de Chacalla y le traian camarico e chicha (…) y desta manera entraron los dichos yndios yauyos (…) en las dichas tierras de Quivi y despues venido que fue Topa Ynga Yupangue a conquistar (…) (f. 149r).

Condor, de Chuya, testigo octogenario, que vivía en la región con sus nietos y bisnietos, aseveró que:

> las dichas tierras (…) las avian ganado peleando por guerra y antes que entrasen yngas (…) (f. 139r).

Finalmente, Yusco, de Chicamarca, quien "tiene noticias de las dichas tierras de Quibi (…) tienen ellas tierras en que ha sembrado desde Topa Ynga Yupanqui" (f. 169v), declaró que:

> antes que entrasen los yngas en esta tierras los dichos yndios de Chacalla salieron a conquistar (…) las tierras de Quivi con mucha gente de guerra y llegaron hasta junto a Collique e despues tornaron a dar vuelta y se confederaron los yndios que a la dicha sazon avia en las dichas tierras de Quivi que eran yndios yungas sujetos a vn señor que llamavan Collicapa que era señor de Collique e se concertaron con los (…) de Chacalla que no los conquistasen sino que se mojonasen las tierras e que lo que avia de ser de cada vno e que no rreñyesen e ansy dize que les señalaron en las (…) tierras de Quybi vn mojon (…) e que alli los (…) yndios yauyos habian hecho su poblacion e que las avian tenydo y poseydo bien dos vidas hasta que paso y vino Topa Ynga Yupangue (ff. 169r-169v).

c. *Testimonio canteño*. Cuando pasamos a comparar las declaraciones de los *yauyu* con las de sus enemigos, descubrimos que a pesar de tantas matanzas, insultos y litigios, casi no hubo diferencias en su visión de lo que pasaba en Quivi antes del Tawantinsuyu.

Cuando les vino el turno de ser interrogados, "los gobernadores" y "don Sancho" de Canta enviaron a su lugar a "don Francisco Arcos", quien "se acuerda de Guaynacapa e del ynga". Arcos declaró:

> (…) antes que uiniesen los yndios señores deste reyno las dichas tierras (…) de Quibi (…) estaba en ellas vn señor por sy que no hera sujeto a los caciques de Canta el qual señor se llamava Chaumecaxa y este (…) era sujeto a otro señor que llamauan Collicapa señor de Collique (…) a cual servia e tributaba el dicho Chaumecaxa (…) (f. 210v).

De aquí en adelante su testimonio difiere de la visión *yauyu*:

> pretendiendo los dichos yndios de Canta que (…) Quibi fuese suyu hizieron mucha jente de guerra para benir sobre el dicho Chaumecaxa y sobre el dicho Collicapa (…) Sabiendo la gran fuerza de jente que trayan los (…) de Canta tubo temor y como estaua en medio no sabia a que acudirse y enbiaua secretamente chasques a los (…) de Canta y en que le daba a entender que el hera amigo (…) Collicaapa junto mucha jente de guerra y vino con ella hazia los (…) de Canta los quales (…) se retruxeron y se hizieron fuertes en vnos cerros y de alli se embiaron los vnos a los otros (…) y se conzertaron (…) e ansy el dicho Collicapa se lo dio y amojono los términos de Collique y de Canta e puso un mojon en un cerro (…) (ff. 210v-211r).

Arcos fue uno de los pocos "canteños" natos presentados por su parte. Otro fue "Ataco", a quien el expediente califica de "ynfiel": juró "en forma segun dixo acostumbrabanse en vna su ley". Afirmó que:

> (…) el dicho Collicapa pretendia de ir a conquistar hazia la syerra la tierra de Canta y los de Canta a la tierra de los yauyos y que ansy abian venydo y pasado por el dicho pueblo de Quibi (…) y que el señor que en el estaua les auia recibido muy bien e sacadoles el camarico e otras comidas (…) (f. 218v).

No debe ser nuestro propósito decidir aquí si esta versión canteña o la de Chacalla se acercaba más a la realidad histórica[39]. Es suficiente notar que los tres grupos en contienda estaban de acuerdo en que:

1. Había un señorío costeño "antes del ynga", con su núcleo en Collique, regido por el "Collicapa".

2. Que tal señorío yunga controlaba recursos a unos 50 kms. del núcleo, valle arriba, en una zona de andenes bajo riego, donde se cultivaba coca[40], ají y fruta.

3. Que su acceso a estas chácaras requería protección militar ya que eran objeto de presión serrana.

¿Es este un caso más de "archipiélago vertical"? Las tres proposiciones lo sugieren pero no faltan dudas. Los informantes estaban de acuerdo en que los de Quivi eran "yungas" viviendo

[39] Tampoco es este el lugar para analizar las respectivas versiones de la conquista incaica (que no hemos citado aquí, aunque el material en el expediente es copioso). Véase algunos detalles sobre la acción del Tawantinsuyu en el Chillón en Rostworowski (1967-1968: 21-24, 37, 39, 48, 56-59).

[40] María Rostworowski ha enfatizado el valor de estos cocales: "si se toma en cuenta la distancia y el difícil acceso a las tierras de la selva alta (…)" (1967-1968: 8).

por encima de los mil metros, pero no sabemos todavía si eran asentamientos periféricos de gente enviada desde Collique, quienes seguían manteniendo su participación social y sus derechos en la costa —condición que me parece indispensable para definir los archipiélagos—. El "Collicapa" puede haber ejercido un control externo, político (y no "vertical") sobre Quivi, ya que los informantes describen a Chaumecaxa como "un señor por sy", quien "tributaba" al de Collique. Esta información equívoca, en un vocabulario foráneo, nos alcanza a través del doble filtro de la traducción y de la selección de lo declarado por el escribano. Por lo tanto no podemos afirmar todavía que el acceso a los cocales de Quivi se lograba con gente enviada del litoral.

Para ayudar a resolver las dudas sobre archipiélagos verticales con núcleos costeños, quisiera sugerir para las investigaciones futuras, algunos procedimientos que parecen prometedores:

1. *Arqueológico*. Los cultivadores de los cocales y los señores del caso III vivieron en una zona donde las excavaciones, en esta última década, han sido numerosas y minuciosas (Summer 1954, 1958; Patterson y Lanning 1964; Matos Mendienta 1966; Engel 1966; Lanning 1967; Trimborn 1969-1970; Patterson 1970c). Aunque en las páginas anteriores me he limitado a etnias que funcionaron entre 1460 y 1560, la nueva información arqueológica sobre la costa es tan instructiva que merece nuestra atención.

Tomás C. Patterson ha resumido (1971) los cambios en los asentamientos humanos en la costa central, los valles entre Chancay y Lurín, en épocas que van desde muy temprano hasta 1500 antes de nuestra era. La importancia de los productos cultivados en los valles, sierra arriba, creció a través del tiempo y entre 1900 y 1750 a. C., el consumo de plantas domesticadas llegó a ser un suplemento importante de la dieta tradicional, rica en proteínas marinas. Alrededor de 1800 a. C., cuando aparece la coca[41], esta se añade al maní, camote, ají, guaba, porotos

[41] El hecho de que se encuentre coca en la costa en esta fecha no implica

y maíz conocidos y utilizados desde antes. En algunos valles costeños, como el de Lurín, la distancia entre los recursos marinos y los cultivados no era muy grande, permitiendo una múltiple explotación desde un solo centro poblado. Pero en la zona del "rrio de Quibi", el Chillón, "la proporción mayor de la población vivía en aldeas costeñas, de pescadores, y una menor cerca de sus chacras en el valle(…)", explotando recursos de hábitats que no eran contiguos entre sí.

¿Cómo adquirir tales productos de los valles? ¿Cómo hacer llegar allí los frutos del mar?

El truque, el intercambio ceremonial, así como el comercio, ofrecen contestaciones a primera vista y es probable que, en ciertas coyunturas, cada uno de ellos haya ocurrido en los Andes. Pero las excavaciones que resume Patterson nos ofrecen una explicación nueva, basada en la comparación de conjuntos materiales (y no de elementos aislados) encontrados en los asentamientos tanto de los valles como del litoral. Constata Patterson:

> (…) la autosuficiencia comunal es una forma antigua de organización social en los Andes (…) La consecuencia más importante de tal forma de organización para adquirir los recursos que necesitan, consiste en que los miembros de una comunidad tienen que distribuirse eficientemente en el espacio, a través de su territorio. Las zonas donde se dan tales recursos pueden estar ubicadas a cercana proximidad una de la otra o a distancias considerables según los patrones ecológicos que rijan en su territorio (…) (1971: 317).

---

que se cultivara bajo control costeño en época tan temprana; puede haber venido de la selva. Véase: Stumer (1958: 14-15). Fechar el establecimiento de cocales en la vertiente occidental de los Andes podría tener una importancia que va mucho más lejos del hecho mismo.

Es evidente que la tendencia hacia la "autosuficiencia", a pesar de "considerables distancias" hace 4 000 años, es comparable a lo que hemos llamado el "archipiélago vertical" en 1560. No quisiera insistir en que un modelo de utilización de múltiples pisos por una sola etnia durara sin modificaciones por 3 500 años[42], hasta que lo encontramos en los litigios de Quivi. Pero aun admitiendo que hubo cambios de clima y de organización política (conquista *wari*, por ejemplo) que pudieron afectar a la "autosuficiencia" o los "archipiélagos", sería interesante variar de rumbo en la investigación arqueológica: empezar desde lo confirmado por las fuentes escritas e ir atrás excavando en la zona de Quivi, para descubrir los antecedentes de lo afirmado por los señores de Collique o de Canta en 1559.

2. *Etnohistórico*. La mayor parte del material ya utilizado para proponer un "tercer caso" proviene de un ejemplo clásico de fuente etnohistórica, el litigio de 1559. Pero quedan otras posibilidades.

En el mismo litigio aparecen personajes, europeos y africanos, con intereses en el debate, aunque marginales o distintos a los de los contrincantes. Les testigos andinos no siempre pertenecen a las tres etnias en disputa. Finalmente, hay amplia documentación publicada e inédita[43] que trata del valle de Chillón en las mismas décadas pero con los litigantes en posturas nuevas y a veces contradictorias.

---

[42] Patterson y MacNeish tienen en preparación un artículo donde verifican con métodos arqueológicos una "esfera de interacción" que abarca los valles de la costa, el del Mantaro y de la región de Huamanga. Es evidente que en diversas épocas y con estructuras económicas y políticas distintas, "la interacción" estará presente o ausente, tomará formas y valores distintos. Agradezco a los autores la oportunidad de consultar partes de esta obra antes de su publicación.

[43] María Rostworowski ha reunido gran parte de esta información. Véase el ensayo de 1967-1968. Otro trabajo de la autora fue leído en el Primer Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, enero de 1972.

Empecemos con el testimonio de un cuarto grupo étnico, los *guancayo* o *goancullo*[44], residentes en el mismo valle de Quivi, a pocas leguas de los cocales en estudio. Uno de ellos, "don Diego" Chumbiquiby:

> a oydo decir sus mayores y ancianos (…) que las dichas tierras ni heran de los yndios de Canta ny de los Chacalla sino de los yungas (…) los quales las tobieron y poseyeron y siempre thenya diferencias con los yndios yauyos de Chacalla so las dichas tierras hasta que entro ynga (…) (ff. 119v., 119r).

Otro Caxallauxe, cuyo testimonio ya ha sido publicado (Rostworowski 1967-68: 40-42, 54-61), confirmó que:

> antes que vynyesen (…) los yndios yungas que estan en los valles hacia la mar (…) y un cacique y señor que llamaban Chumbiquibi [no confundir con "don Diego"] eran todos unos e se llamaban yungas (…)
> (…) Chumbiquibi era yunga e de generaciones de yungas e que era señor por sy el qual daba de tributo algodon y coca y maiz y otras cosas a un cacique que llamaban Collicapa (…) e que este señor era señor desta tierra hasta la mar (…) (ff. 197v – 198v).

[44] La mención más temprana que tenemos de los *goancullo* aparece en el "depósito" que de ellos hizo Vaca de Castro en el contador Juan de Cáceres [1542]: "porque no teneis yndios yungas en el valle de Lima para el servicio de vuestra cassa (…)". La información básica sobre los *guancayo*, independientemente del litigio citado, proviene de una visita hecha en 1571 por Martínez Rengifo, publicada por Waldemar Espinoza (1963). Comparando los datos de esta visita con los del litigio, se observa que Martínez inspeccionó personajes y lugares en el valle del Chillón. Véase también Villar (1935), Trimborn (1969-1970), Rostworowski (1972: 283-84).

Finalmente, "don Luis" Zacalla o Chauquilla Chumbi, principal de Guauraui[45], añadió que:

> la juresdeccion de los yunga la tenya apartada de los serranos de Canta y puesto sus dominios de yungas que llegaban mas arriba del pueblo que agora llaman Quybi dos leguas más alla hasta un pueblo que llaman Chuqicoto (…) (ff. 190r-190v).

El control inicial de los cocales por los *yunga* de Colique queda confirmado por el testimonio etnohistórico de los informantes *guancayo* y sugerido por la arqueología. Pero la pregunta que nos envió a estos materiales —¿si hubo o no "control vertical" de Quivi desde la costa?— sigue en pie. Ya que todavía no podemos afirmar que el "tributo" de algodón y coca que los Quivi entregaban a los señores de Collique no era sino el intercambio normal entre dos segmentos apartados de los que "eran todos unos", como diría Caxallauxe, examinemos, otra característica del archipiélago.

Uno de los testigos no-andinos entrevistados en la contienda, Rodrigo, ya era libre el 14 de octubre 1559 cuando juró que "fue muchas veces a las dichas tierras de Quibi" siendo todavía esclavo de San Francisco de Ampuero:

> yendo a las dichas tierras poco despues que mataron al marques don Francisco Pizarro (…) vio en ellas yndios mitimaes de Chacalla e mitimaes de Canta que estauan los vnos con los otros (…) (f. 23v).

[45] Este personaje aparece también en la visita de Martínez Rengifo (1963 [1571]: 63-65. La visita nos ofrece también el nombre andino de "don Pedro", cacique principal de Guancayo, testigo en el litigio (ff. 181v,- 188v): se llamaba Carua Chumbi (1963: 61).

No tenemos que aceptar como hecho la falta de orden que implica "lo revuelto" que observó Rodrigo "de Ampuero". Lo que es valioso es su temprana observación que ambos grupos étnicos estaban presentes en el cocal. Las dos etnias mantenían colonias periféricas, lejos de su sede, las cuales compartían la productividad del "llano después de los andenes (…) que es Quivi". Tampoco eran las únicas. Según el ya citado Chauquila Chumbi, de Guauraui:

> aunque ynga mato a los yndios deste señor que llamauan Quibi todavía quedaron algunos yndios [yungas] y estos se contaban y nombraban por yndios Yauyos (…) por no desamparar sus tierras y perderlas (…) (f. 191r.)

A un observador foráneo como don Rodrigo el uso simultáneo y abierto por dos etnias de unas chácaras relativamente pequeñas, más la presencia encubierta de una tercera, le debió parecer bastante "revuelto". Pero el caso es más complejo todavía: es muy probable que las tres etnias mencionadas tampoco acabaran la lista de los grupos étnicos presentes en Quivi. Caxallauxe lo explicó así:

> [había] mitimaes yungas de los naturales destas tierras que se quedaron en ellas (…) que lindan con tierras de Guancayo y con tierras de los yndios de Martin Pizarro que se llama Secos y que los dichos yndios yuyos estan en las dichas tierras en comarca tras un zerro y los dichos yndios de Canta ansy mismo alindan con las dichas tierras de Quibi en otras tierras que eran de los dichos yndios yunga de Collicapa (…) (ff. 124v-125r).

¿En qué consistió este "deslinde"? ¿Cuándo y cuántas veces ocurrió? No es fácil establecerlo sin excavar minuciosamente las tierras y andenes en disputa, pero algunos de los detalles permiten desde ahora ciertas sugerencias. Suponiendo que los

testimonios que citamos reflejen cierta parte de una realidad histórica, al principio los cocales fueron "de" los Collique, los cuales antes del Horizonte Medio habrían construido las primeras obras de riego, utilizando las aguas del "rrio Quibi", el Chillón.

Pero desde muy temprano debe haber sido obvio para todos que el río no era de los *yunga* solos:

> Quando no venya agua por el dicho rrio de Quivi que avia sequya se juntavan los yndios de Canta y los deste señor que dicho tiene y abrian unas lagunas que se hacen alla arriba en la syerra de la nyebe que cae y las hazian venir el agua dellas por el dicho rrio de Quivi (…) (f. 206r).

Del estudio del primer caso (cocales del Chinchao, salinas de Yanacachi) y del segundo (oasis de Sama, Moquegua o Lluta) ya vimos que los recursos alejados del núcleo tuvieron que a la larga ser *compartidos* por razones ecológico-políticas con otros grupos étnicos, los cuales presionaban a los pobladores originales. Los testimonios de los señores *yunga* de Collique, citados arriba, coinciden con los de Canta de Chacalla: los primeros tuvieron que ceder y compartir las tierras regadas de Quivi con los serranos.

Es precioso ver en todo esto como algo más que una conquista cualquiera. Los *yunga* no pierden el acceso a los cocales y frutales, aun después de ceder. El llamado deslinde que ocurre en el interior de Quivi determina cuáles serán los surcos, andenes o bocatomas de cada uno de los grupos étnicos que comparten el nicho o el piso ecológico. De vez en cuando una de las etnias asumía una hegemonía temporal (los *yauyu* con respaldo incaico, los de Canta con ayuda europea); la tregua entre los que compartían la coca era siempre precaria y tensa, pero tal competencia y luchas no niegan que hubo orden e intento. Todos sabían en un momento dado, cuáles eran los derechos de cada cual en el interior de estas chácaras que "sy fuesen suyas no las daría por ningún dinero ni otra cosa que le diesen (…)".

IV. Cuarto caso: grandes reinos costeños

Si el tercero tiene ciertas semejanzas con el primero, tratándose de pequeños grupos étnicos y de sus colonias en diversos pisos, el cuarto caso es análogo al segundo. Igual que los *lupaqa*, los grandes reinos de la costa norte eran etnias poderosas con cientos de miles de habitantes. Eran "archipiélagos" en otro sentido: sus valles regadíos, alineados a lo largo de la costa del Pacífico, separados uno del otro por desiertos, formaban conjuntos, "reinos y confederaciones", de origen local o serrano. No sabemos todavía si hubo archipiélagos en el primer sentido.

No se trata de averiguar si hubo o no guarniciones controlando las bocatomas o la garganta de los ríos. No hay duda de que el riego, indispensable para la agricultura costeña, fomenta el establecimiento de defensas y avanzadas que protegen las fuentes y avenidas de agua, de hecho sabemos que el Tawantinsuyu dominó Estados costeños al cortarles suministro. Pero tales guarniciones son parte de la tecnología hidráulica; su presencia no apoya ni debilita el modelo de "control vertical".

Lo que todavía no hemos comprobado, en 1972, es la existencia en la serranía de colonias permanentes a través de las cuales las sociedades costeñas tendrían acceso a pastos, a yacimientos de cobre, papacanchas para sus tubérculos, cocales en la montaña o en bolsones del lado occidental de la cordillera, miel o madera en la selva[46]. La evidencia que hoy tenemos no permite afirmarlo con energía y el cuarto caso por lo tanto queda todavía como hipotético.

[46] Waldemar Espinoza ha publicado un artículo (1969-1970) que trata de colonias de origen costeño, establecidas en tiempos incaicos en la región de Cajamarca. Las fuentes impresas, que siguen al artículo, tratan de otros asuntos y traen información muy limitada sobre el fenómeno que nos interesa. El material citado en el artículo, al cual todavía no tenemos acceso, es muy prometedor.

No existe hasta ahora ninguna fuente escrita, como las visitas o los litigios sobre cocales, que nos permita examinar la economía costeña en pleno funcionamiento. Lo poco que traen las crónicas de Cieza, Cabello Valboa y Calancha ha sido resumido varias veces y no necesita elaboración (Rowe 1948; Kosok 1965; Rostworowski 1961). Al expandirse el Tawantinsuyu hacia el norte, "hallo viva y alentada resistencia" en Cajamarca, cuyos señores:

> hicieron con Chimo Capac (…) que les proveiese de socorro (…) y Chimo Capac que de ordinario tenia gente en campaña le proveio de un mediano numero de soldados dandoles por capitan un animoso mancebo deudo suyo (…) mas al cabo fueron vencidos (…) (Cabello Valboa 1951: p. 317).

Tal resistencia y alianzas tampoco indican la presencia de "archipiélagos verticales". Pero quizá separen una región, Chimu-Cajamarca, donde concentrar nuestra averiguación.

Según Julio C. Tello la relación entre la costa norte y su sierra adyacente fue unilateral. A pesar de que el sabio de Huarochirí admitió que en la costa vemos "la culminación del desarrollo agrícola del país", afirmó que:

> todas las culturas enfiladas a lo largo del litoral son meras derivaciones de las [civilizaciones de los Andes orientales y occidentales] (…) Las artes Tallan, Chimú, Muchik son derivadas directa e indirectas de las culturas del Marañón y de Huaylas (1942: 712).

Tal "derivación" permite un paréntesis sobre posibles "islas" establecidas en los valles de la costa norte por núcleos serranos como Chavín. Esto añadiría una explicación más a las tantas que se han ofrecido para comprender el notable florecimiento y la no menos notable expansión del Horizonte Temprano

(Lathrap 1971; Lumbreras 1971a; Patterson 1971a). Dejaré este campo de investigación en manos de los arqueólogos.

Pasando a épocas más tardías, tenemos la afirmación de Henry y Paule Reichlen (1949) de que en las tres primeras etapas de "civilización Cajamarca" no hay relación "aparente con las de la costa norte". Solo cuando la costa fue invadida por los serranos del Horizonte Medio es que estos penetraron en la región de Cajamarca introduciendo:

> quizás como aliados —gente de la costa norte que llevaron consigo diversos productos del litoral (…) Es difícil determinar si se trata de una inmigración pacífica o de una conquista militar (…) Desde entonces se establecen relaciones más estrechas entre los Cajamarca y los Chimú (…)[47]

La presencia estratigráfica de estos materiales no permite dudar de su fecha preincaica[48]. Pero no conocemos su extensión ni cómo funcionaban tales poblaciones costeñas en condiciones serranas.

Los Reichen notaron también el fenómeno complementario, de colonias cajamarquinas, posChavín pero preincaicas en la costa:

> no parecen haber tenido jamás una gran importancia y no representan en ningún caso una bajada masiva de población (1949: 481-482).

---

[47] Los Reichlen estudiaron estas relaciones en el cerro Chondorko. Allí encontraron el "material arqueológico más abundante y variado que pertenece a esta migración venida de la costa (…)" (1949: 496).

[48] " (…)el conjunto antes aludido solo se rompe al final de la época Cajamarca III (…) por la intrusión brusca de un material Tiahuanaco y Chimú Medio, cuya llegada a Cajamarca se puede fechar perfectamente de esta manera" (1949: 476).

Tal observación merece mucha más atención: si el modelo de "islas" multiétnicas analizado en estas páginas prevaleció también en la región Chimú-Cajamarca, colonias periféricas como las mencionadas por los Reichlen serían la forma esperable de asentamiento.

Más allá de la arqueología, cuando faltan las fuentes escritas, conviene utilizar materiales de carácter lingüístico o etnológico, incluso fragmentarios, si pueden contribuir al debate.

Los datos lingüísticos para la región han sido resumidos por Rowe (1948) y Rivet (1949). Aquí solo atraeré la atención del lector a una observación de Fernando de la Carrera (1939) quien, al hacer una lista de pueblos donde se hablaba la lengua "yunga" en 1644, mencionó algunos en el corregimiento de Cajamarca: Santa Cruz, Ñepos, San Miguel de la Sierra y San Paulo; también la doctrina de las Balsas del Marañón, Cachen, "con otros pueblos que tiene la provincia de Guambos adonde la dicha lengua se habla y otros muchos que hay en la sierra como en valle de Condebamba (…)" (1939: 8-9)[49].

Basándose en la obra de Garcilaso, Carrera explica estas colonias como asentamientos de origen incaico:

> los llevo a la sierra y repartio en pueblos diferentes teniendoles como rehenes (…) desde aquellos tiempos conservaron su lengua materna y aunque saben la serrana hablan la suya mas de ordinario que la otra (…)

La fecha que ofrece Carrera se podría verificar excavando en los lugares que él menciona, ya que no es imposible el asentamiento de yungahablantes en la sierra anteriores al Tawantinsuyu, como los encontrados por los Reichlen.

[49] Compárese la lista de Carrera con la de "mitmas yungas" de Espinoza (1969-1970: 21-23).

La etnología contemporánea y reciente ha sido utilizada por Antonio Rodríguez Suysuy (1969). Basándose en ferias que todavía existían hacia 1940 en Simbal (valle de Moche), Rodríguez ha sugerido que en el pasado hubo un "movimiento interregional a través de las vertientes de Sincicap y Otuzco" que permitía un intercambio de productos serranos y costeños. En su figura 2 (1969: 151) nos ofrece un "mapa ecológico", en el cual dibuja la extensión d una "posible relación socio-económica andina controlada por el reino chimú", formando con la serranía adyacente una "zona simbiótica significativa" (*Ib.*: 143). Tal "simbiosis" puede explicarse por el comercio y movimientos migratorios, como lo hace Antonio Rodríguez, pero si se habla de épocas preeuropeas no excluye una interpretación como la sostenida en este ensayo.

El probable tráfico entre sierra y costa en la zona del caso 4 ha atraído también la atención de Kosok (1965), cuya obra póstuma sobre la costa norte está llena de sugerencias para futuras investigaciones. Notando la observación de Cieza que los de Motupe "en algunos tiempos contratan con los de la serranía" (1853: 418), Kosok formuló una pregunta que me parece inevitable para toda la investigación de la economía andina: si las dos zonas geográficas

> "producen materias primas y bienes artesanales tan distintos, esto conduciría sin duda a un sistema extenso de intercambios entre las dos regiones (…) ¿por qué no se describe tal comercio, ni se mencionan los mercaderes en la mayoría de los cronistas?" (1965: 99).

La contestación que ofrece Kosok es útil, ya que empieza separando el comercio de otras formas del tráfico de bienes. Sí, dice él, hubo tráfico, pero no todos los movimientos de bienes son "comerciales"; el tributo, por ejemplo, puede preceder, coexistir con el comercio o reemplazarlo. Personalmente, yo iría más lejos: en sinnúmero de sociedades precapitalistas,

la mayor parte de los bienes se mueve de un segmento social a otro, a través de lazos de reciprocidad, redistribución o de tributo. Un observador foráneo a la cultura puede confundir cualquiera de estos procesos económicos con trueque o comercio[50].

Kosok notó otro dato insólito, del siglo XVII este, pero refiriéndose a una tradición oral a la cual no tenemos acceso en fuentes más tempranas: Calancha (L. III, cap. ii), pretende que hubo seis mil "yndios" que "pagaban tributo" trayendo oro, plata, cobre, y otros productos de la sierra. La cifra de seis mil bienes puede ser exagerada, pero el dato suscita una pregunta incisiva de Kosok:

> ningún cronista ha mencionado el hecho que los chimú dominaron de manera permanente territorios en la sierra. Si así fue, ¿cómo pudieron obtener *tributo* de la sierra?" (énfasis de Kosok).

La solución a este dilema del desaparecido historiador fue suponer que hubo "tratados comerciales" con los reinos serranos aliados; dentro de este marco se organizaban los intercambios interregionales.

Otra posible interpretación sería: hubo intercambio y tráfico entre la sierra y la costa norte, pero en base a colonias periféricas permanentes establecidas por los centros de poder costeño en la sierra y viceversa. El vaivén entre las "islas" y los núcleos ocurría en el interior de una sola sociedad, un solo archipiélago. Tal explicación contestaría la pregunta de Kosok, buscando la razón por la que los cronistas no describen ni mercados, ni mercaderes, a pesar del incesante tráfico.

---

[50] He desarrollado este tema en mayor detalle en la tercera de las cuatro conferencias en honor a Lewis H. Morgan (1969), en la Universidad de Rochester. Véase: Hartmann (1968) para una interpretación distinta.

V. Quinto caso: etnias pequeñas, con núcleos en la montaña, aparentemente sin archipiélagos

Los cuatro casos anteriores tienen un rasgo en común: en cada uno el archipiélago es una posible explicación de las regularidades observadas. En contraste, el quinto es un caso negativo: los moradores del lugar niegan todo acceso a recursos fuera de su región.

Se trata de unas 200 unidades domésticas, con sede en las yungas de La Paz, en los valles alrededor de Songo.

La población visitada en 1568 era aymarahablante y llega a ser conocida históricamente porque desde épocas anteriores a la invasión controlaba extensos cocales, además de cultivar su propio sustento[51]. Ya que la coca adquiere enorme importancia en la nueva economía colonial por su fácil convertibilidad y alto valor emotivo[52], existe amplio papeleo en los archivos que examinan su cultivo, productividad precios y usos. A diferencia del litigio sobre el cocal de Quivi, que aparentemente era entre grupos étnicos andinos, en Songo el debate fue entre europeos: el encomendero, el corregidor, la audiencia.

Formalmente las visitas de Songo se parecen mucho a la de los *yacha*. El visitador fue de pueblo en pueblo y de casa en casa. Aunque los pueblezuelos eran pequeños y la gente poca, el protocolo es bien largo, en parte porque los detalles sobre la agricultura son más minuciosos que en Chaupiwaranqa, en parte porque la visita de 1568 fue tachada como incompleta, los señores y el visitador acusados de encubrir recursos y gente.

---

[51] Un expediente de más de mil páginas del Archivo General de Indias, Justicia 651. Agradezco la oportunidad de estudiar este expediente a Waldemar Espinoza. En el Congreso Internacional de Americanistas de Sttugart (1968), Jürgen Golte presentó una ponencia basada en la misma fuente (1970).

[52] Otros bienes andinos que temprano atrajeron la atención de mercachifles europeos, por su convertibilidad, fueron el tejido y el *mullu*.

La Audiencia de Los Charcas ordenó otra inspección que se hizo en 1569, con personal nuevo y nuevos detalles. Por suerte, tenemos ambas visitas muy comparables[53].

En cuanto a las fechas, estas visitas y las otras (*chupaychu* y *yacha*, 1549 y 1562; *lupaqa* 1567; Quivi 1569) parecen coetáneas. Pero hay una diferencia: eran más profundos los cambios que se habían producido en las yungas de La Paz entre 1535, cuando los primeros europeos penetraron la región, y 1568. Los cambios fueron drásticos en toda la región andina, y peores en la costa donde casi toda la población desapareció. La despoblación con la cual nos enfrentamos en los cocales de Chuquiabo no era tan desastrosa. Pero la convertibilidad de la coca tanto en la economía, como en la europea, hizo que las presiones de los encomenderos y de los corregidores para aumentar la productividad fueran mayores, a pesar de que la población había bajado. Un tal Juan de Zavaleta dijo haberlos visto:

> tener mas chacaras de coca que nunca tuvieron y las tienen mas labradas y cultivadas que jama san tenido porque este testigo los conoce de 14 años (…) oy sacan mas coca que nunca (f. 235v).

Un compañero suyo, Francisco de Castañeda, declaró que:

> no solian tratar entre ellos tantos españoles como de presente tratan y han tratado despues aca que los conoce este testigo [ha visto en los últimos cinco años] españoles y rescatadores que por su casa entran y les llevan ropa y maiz y chuño y ganado (…)

[53] A fines de 1964, Waldemar Espinoza propuso a la Casa de la Cultura de Lima, la publicación de esta fuente, lo que permitiría esta y otras comparaciones. Lamentablemente hasta hoy su proposición no ha recibido la atención que merece.

Y todo esto hacían porque ahora [1569]:

> se han dado y dan mas poner las dichas chacaras [de coca] que no antes (…) (ff. 221v-222r).

Tales testimonios europeos fueron confirmados por "Pedro de Mendoza yndio alguacil de la iglesia ladino en nuestra lengua castellana" quien conocía la región de veinte año atrás, pero quien "ha estado en ellas rescatando puede haber cuatro cinco años" y:

> saue que eran de antes muy pobres y que no tenian tantas chacaras como de presente tienen e que cogen de presentes mas cantidad de coca que antes que entrasen los españoles en esta tierra (…) (f. 241v).

"Hernando" Titi, de los moradores del valle declaró "que no entrauan entonces rescatadores que vendiesen rropa ni otra cosa (…)" (f. 307r).

A pesar de que solo 33 años habían pasado desde la primera encomienda en Gabriel de Rojas, los *yunga* de Chuquiabo se vieron obligados ya a aumentar su producción para el mercado colonial[54]:

> plantaron todos ellos en común (…) chacara en Pisbe (…) para pagar della su tasa al encomendero y que abra diez años que se planto (…) (f. 316r).

[54] Los cocales de Songo eran "lo mejor" de la encomienda de los herederos del mariscal Alonso de Alvarado. En 1568 ellos recibían "solo" 900 cestos de hoja al año, a pesar de que la producción había aumentado. Las visitas se hicieron porque el encomendero reclamaba la cantidad tasada: 2 700 cestos para Rojas, 2 000 por la tasa de 1549 y 1700 por la retasa del marqués de Cañete en 1555.

Tal amplificación de la superficie plantada con coca se hizo, como dije, aunque la población autóctona de Songo, Chapaca, Challana y los demás valles habían disminuido. La solución fue buscar mano de obra foránea y tuvo hondas consecuencias en la estructura social y económica. "Islas" de tal población existían en Songo desde antes de 1535, según el modelo altiplánico desarrollado en el caso II: eran asentamientos *qolla*, parecidos a los que los *lupaqa* poblaron en Larecaxa. En la revisita detallada de 1569, el inspector encontró en Simaco:

> mitymaes (…) que no estan sujetos a la tasa del encomendero (…) repartidas y amojonadas las tierras por sy (…) que estan sujetos a los caciques de donde ellos son naturales (…) (f. 565r)[55].

Es posible que la presencia de estas colonias serranas sirviera de puente cuando las presiones para aumentar la productividad fomentaron la importación de la mano de obra:

> se ayudan de unos yndios que se llaman queros que entran a donde tienen la coca los quales se alquilan para ayudar a coxer y encestar y sacar y se lo paguen en coca (…) (f. 198r).

Otro observador europeo notó:

> serranos ha visto que salen cargados con cargas muy grandes (…) y costales de coca así en carneros como en sus personas (…) (f. 229r).

[55] Es notable este otro caso donde el régimen colonial respetó la "verticalidad". Ya que estas pequeñas "islas" altiplánicas, procedentes de Hatun Qolla y de Lampa estaban sujetas a "sus" caciques, ni fueron encomendadas ni en Rojas ni en Alvarado, a pesar de que compartían el mismo nicho ecológico con los de Songo. Había entre ellos una "casa" poblada desde Zepita, en tierra *lupaqa*. Songo mismo tiene aspecto de colonia periférica, permanente y multiétnica.

No sabemos si tal movimiento migratorio y tal uso de una energía foránea a su propia etnia tenía antecedentes preeuropeos. Futuras indagaciones, como la de J. Golte (1970: 473-74), tendrá que decidir si hubo tales alternativas al modelo de "archipiélago" en el tráfico de coca antes de 1535. Pero aun si lo hubo, es obvio que tal trueque y tal tráfico tuvieron consecuencias en la organización interna de Songo.

Donde no hay duda, ni hesitación, es en las repetidas afirmaciones de los señores de Songo de que no tenían heredades en el altiplano.

En las yungas de La Paz se utilizaban aparentemente solo dos pisos:

1) Alrededor de sus casas y pueblos cultivaban yuca, "comos", maíz, arracacha, frijoles, más árboles de fruta; en algunas aldeas se daban también papas.

2) A cierta distancia se ubicaban las chacras de coca, cada una con su nombre. Todos los moradores, inclusive los señores y sus *yanas* tenían las suyas[56].

No hubo acuerdo entre los informantes sobre la distancia entre los núcleos y las cocales. Según los testigos de los encomenderos:

> estan cerca de sus pueblos que en un dia van a sus chacaras e a las que tienen mas lejos en dos dias de camino (f. 268r).

Los testigos del otro bando ofrecen otra versión: por ejemplo, Juan Bautista de Millares, dijo que desde hace ocho años conoce los pueblos pero no los cocales "porque estan muy lejos de los dichos pueblos" (f. 237v). A los moradores del lugar les parecía bastante lejos, además los consideraban peligrosos: los campos con arbusto de coca atacaban y raptaban cultivadores

[56] Véase las consideraciones sobre las formas de tenencias de tierras en Songo que ofrece Golte (1970).

aislados[57]. Pero lejos o no, es obvio que el cultivo de su alimentación y el beneficio de los cocales formaban un solo conjunto yunga, sin otras zonas periféricas.

Durante la visita los inspectores descubrieron que a pesar de la insistente negativa de los señores de Songo, estos sí tenían algo en el altiplano. Los dos señores de Ayla de Challana confesaron que:

> tiene en Catacora que es un pueblo de Pucara 1700 cabezas de ganado de Castilla y que lo guardan yndios del dicho pueblo de Catacora y ellos le pagan en coca la guarda y que no tienen otro ganado ninguno de Castilla ni de la tierra (…) (ff. 75r-75v).

El señor Llulla Estaca, de Chacapa, aclaró que eran todos ellos de toda la región de Songo quienes "tienen" estas ovejas:

> (…) e que le tienen puesto alla un yndio para ayuda a la guarda dello el qual yndio es de Pucara e le paga la guarda en (…) [y no tiene] ny yndios mitimaes en la sierra ni en otra parte (…) (ff. 146v-147r).

Mi explicación de este fenómeno sería la misma que ofrecí para la presencia de serranos ayudando a cosechar la coca en las yungas, pero sin establecerse en la región: las presiones de los europeos. Pero si en el caso de la mano de obra "golondrina" no lo puedo probar, en el caso de las ovejas de Catacora tenemos la declaración de un testigo hostil a los *yunga* aymarahablantes:

[57] La tasa de Songo incluía muchos otros bienes, sin que hubiera coca, todos ellos, miel cera, maderos y centenares de panizuellos o petaquillas de mandor son de carácter tropical y confirman las quejas de los de Songo.

> los caciques de Songo y los demas pueblos (…) tienen 2000 ovejas de Castilla que les mando dar doña Ana de Velasco [madre del encomendero] (f. 362v)[58].

Ya que el rebaño de Catacora no era una institución propia sino una inversión de doña Ana, aceptamos la declaración de los señores de Songo: fuera de su horticultura casera y sus cocales no tenían acceso a otros cultivos ni a otros nichos ecológicos. Esta ausencia de "verticalidad" me hizo aceptarlos como un quinto caso, una limitación al modelo.

¿Cómo explicar la limitación, la negativa? Una observación preliminar: todos los núcleos del caso quinto estaban en el oriente, el trópico; este piso ecológico era siempre controlado desde afuera en los cuatro casos anteriores. ¿Existe alguna razón por la que un núcleo de población yunga oriental no pudo o no tuvo el interés en utilizar el modelo analizado en este ensayo?

La contestación o contestaciones a esta pregunta demorarán ya que el debate sobre la posición de la ceja de selva en el desarrollo de las civilizaciones andinas está en sus primeras etapas (Meggers 1971; Lathrap 1970). Entre tanto quisiera ofrecer una posible y muy limitada explicación al quinto caso. Tiene una desventaja: elimina el caso de Songo de su posición excepcional, negativa y lo reintegra al modelo.

Durante el interminable debate sobre la capacidad de los pobladores de Songo de entregar más o menos cestos de coca y hasta dónde los podían cargar, surge en la visita una pregunta

[58] La visita nos explica con qué fines doña Ana "dio" las ovejas a sus encomenderos. ¿Sería demasiado sugerir que lo hizo porque entre los invasores de la primera ola, como su finado marido el mariscal, el patrón de archipiélagos era reconocido como fuente de riqueza? El injerto, de inspiración andina, no prosperó ya que los pastores no eran una colonia periférica, de gente suya, sino de foráneos alquilados.

sobre lo que "daban el ynga". Los informantes difirieren en detalles, pero hay acuerdo en lo esencial:

> que en tiempos del ynga heran muchos mas yndios los deste repartimiento de Songo y el tributo que daban al ynga era en cada un año diez guanacos de coca que serían cada guanaco como tres cestos de coca y mas treinta pacos de coca que es cada paco como cesto y medio de coca y mas 40 maltos de coca que hera como un cesto de los de ahora
>
> y que esto daba al ynga en cada un año al tiempo que los enbiaba a pedir y tenyan de los juntar los padres de don Martín Coati cacique principal y (…) los ponían en Toone que es tres leguas de Chuquiabo y que los que tributaban en aquel tiempo heran de veinte a quarenta años (…) (f. 72r)[59].

No hay duda, entonces, que de hecho los moradores de los valles de La Paz entregaban grandes cantidades de coca al Tawantinsuyu. Pero sabemos también que no había "tributo" en la economía de aquel Estado. Los ingresos del Cusco provenían:

1. De chacras y papacanchas, y rebaños estatales que el Tawantinsuyu tenía repartidos en todo su territorio, trabajados y cuidados con la mano de obra de las etnias locales conquistadas. Estas guardaron no solo amplia autonomía administrativa sino el acceso a sus archipiélagos preincaicos.

[59] Los de Challana declararon que daban 20 guanacos, 20 pacos y 40 maltos (ff. 141r-v), pero no cargaban la coca sino a Hiqui, "que sera dos leguas de este pueblo". Los de Simaco dan los mismos nombres y equivalencias para pacos y maltos, pero en vez de "guanacos" el escribano apuntó "guacayas" y la equivalencia que registra era de dos cestos y medio (f. 195v). Miguel Sánchez, un testigo europeo ya citado, habla de "guayacas y costales de coca" sin ofrecer equivalencia (f. 229r).

2. Pero hubo también un esfuerzo de crear nuevos recursos estatales a través de obras de riego y de andenería, importancia de rebaños y traslado de poblaciones.

Saliendo de esta premisa, mi explicación del caso quinto (y es una sugerencia que necesita verificación arqueológica y documental) es que los cocales de Songo eran unas chacras estatales; las 200 unidades domésticas, una "isla" periférica *estatal*, instalada y favorecida *desde el Cusco*, creando ingresos para el Tawantinsuyu, en las mismas condiciones que las 200 unidades domésticas de Huánuco descritas en el tomo II de la visita de Iñigo Ortiz[60].

Con la decapitación del régimen panandino que fue el Tawantinsuyu, en 1568 habían desaparecido las trazas obvias de un archipiélago con su núcleo en el Cusco, lejos del altiplano. Tales trazas desaparecen con más rapidez si nos damos cuenta cuán ávidos estaban los europeos de heredar los recursos que habían sido "del Sol o del ynga". Si esta explicación resultara verificada, el caso de Songo perdería su valor de caso negativo.

Los inka y el modelo del "archipiélago vertical"

En las páginas anteriores he hablado poco del Tawantinsuyu, su organización económica y política de la verticalidad, o los cambios que se produjeron en el sistema cuando se ampliaron la población y el territorio controlados desde el Cusco. Solo en el caso quinto tuve que referirme a la capital incaica como centro de poder y núcleo para los ingresos de la periferia.

Cabe preguntarse si el modelo de "archipiélagos verticales" fue preincaico, ¿cuáles fueron las transformaciones que

[60] Véase: Murra (1956) y (1967: 399-406), sobre las funciones de las "islas" periféricas estatales.

sufrió este ideal andino al ampliarse la unidad política y económica en una escala sin precedente, con tan hondas divisiones administrativas, étnicas y de clase como las del Tawantinsuyu.

Una de las constataciones examinaría el supuesto cronológico que encabeza el párrafo precedente. En 1966, Fernando Fuenzalida sugirió que era condición indispensable para el funcionamiento de un sistema de control vertical el paraguas previo de una *Pax incaica* o la de algún Estado anterior. Tal poder estatal protegería el tráfico de las caravanas que unían las islas periféricas con sus núcleos (Fuenzalida, comunicación personal). La coexistencia de colonias multiétnicas compartiendo un mismo valle o nicho ecológico también presupone para algunos investigadores la tregua previa impuesta por Wari, Tiwanaku o el Cusco.

En los años que vienen, los arqueólogos verificarán con sus excavaciones si tal paraguas estatal fue anterior o posterior a los archipiélagos. Tal cotejo ha empezado ya. Entre tanto, mi inclinación es considerar los archipiélagos como un método antiguo, elaborado por sucesivas poblaciones andinas para la mejor percepción y utilización de los recursos en su extraordinario conjunto de ambientes geográficos[61].

Regresando al siglo 1460-1560, diré que al expandirse el Tawantinsuyu, su élite (convertida en dinastía y clase dominante) llevó a los territorios y pueblos conquistados un modelo previo de control vertical que ya conocían y utilizaban estos. Al comparar el caso primero con el segundo, vimos que al

[61] Si suponemos que los archipiélagos surgieron necesariamente durante un periodo de expansión estatal, como el Horizonte Medio o Tardío, es notable que pudieran sobrevivir a su desaparición. Hay amplia evidencia de su existencia durante los siglos de la colonia a pesar de las presiones contrarias de encomenderos, hacendados, corregidores y sus reducciones y composiciones de tierras. Hasta hoy hay poderosa continuidad y vida en el ideal "del archipiélago" a pesar de las presiones contrarias de los agrónomos, expertos internacionales y empleados de reforma agraria en las diversas repúblicas andinas. Véase: Fonseca (1972a).

ampliarse la escala se modificaba también el contenido de lo que se entiende por "archipiélago" —crece las distancias factibles entre el núcleo y sus islas periféricas, aparece la especialización artesanal concentrada en pueblos de alfareros o de metalúrgicos (Diez 1964: 297-298), puede cambiar la situación social y económica de reciprocidad entre centro y periferia y surgir la explotación de los pobladores en las islas alejadas—, por ejemplo, los pastores de dedicación exclusiva a la puna (Murra 1964). Pero a pesar de tales cambios, el conjunto de territorios, recursos y personas que llamamos el archipiélago *lupaqa* todavía mostraba una relativa "verticalidad" física: uno bajaba del altiplano al mar o a la miel de la selva, uno subía del maizal o la isla guanera a la *tola* de la alpaca.

Si contemplamos ahora el Tawantinsuyu y su utilización de colonias, veremos que la "verticalidad" física pierde su importancia y es reemplazada por otra estructural, un archipiélago cuyas "islas" constituyentes ya no necesitan tener ninguna proximidad[62], ya que sus nuevas funciones parecen independientes de toda consideración ecológica.

En el segundo tomo de Iñigo Ortiz se describen con mucho detalle los descendientes de las 200 unidades domésticas enviadas a Huánuco desde el Cusco, unas tres o cuatro generaciones antes de 1562. Eran "ananquichuas mitimaes" y fueron asentados en la margen izquierda del Huallaga:

> desde el tiempo del ynga Topa Yupanqui padre de Guayna Capac (…) para guarda de esta tierra que nuevamente el dicho ynga habia sujetado a los chupacho y para que no se tornasen a alzar contra el (…) (ff. 143v, 175v).

[62] Los etnólogos africanistas nos han acostumbrado a pensar en un "tiempo estructural", unas distancias estructurales que poco tienen que ver con leguas o años aritméticos. La calle de 5 metros que separa las viviendas de dos castas es la más ancha del mundo; una generación estructural dura los años que la tradición oral y la genealogía local pretenden.

Los cronistas y visitas europeos llaman "mitimaes" tanto esas guarniciones a mil y más kilómetros de sus núcleos, como a los que cultivaban los cocales de Quivi[63]. La pregunta que surge es: ¿hay alguna continuidad histórica o estructural entre las "islas" controladas por los *yacha*, los *lupaqa* o *yungas* de Collique y los establecimientos militares que el Tawantinsuyu instaló a través de su territorio?[64] ¿O es simplemente una confusión semántica?

En Huánuco, las guarniciones del Cusco no eran los únicos *mitmaq*. El territorio de los *chupaychu* era compartido con un grupo de cuatro "ovejeros guarda de ganado del dicho ynga" traídos desde Huaylas, a cuatro o cinco días de camino, "con sus mujeres". Otros mencionados en la misma frase eran de Cayambe, en el extremo norte. También había chachapoyas y paltas —todos ellos de regiones al norte de Huánuco—. Desconocemos las funciones que desempeñaban la mayoría de ellos (1967: 402), tampoco sabemos explicar las diferencias entre *mitmaq* traídos del norte de los del sur.

Pero aun cuando los "treinta casados no estaban allí para otra cosa mas de para guarda de estas fortalezas", no desaparece por completo el contexto ecológico (Ortiz 1967: 400 y notas 5 y 6).

---

[63] El verbo *mitiy* es previo a los Estados organizados. En la única tradición oral quechua temprana que nos ha alcanzado, la de Huarochirí, en los Yauyos, hay una deidad yunga, Wallalu Qarwinchu, a la que derrota Pariaqaqa. *Manatahsi tuyllaqa mitikarkanchu* 'no se había escapado (o dejado su sitio) inmediatamente'. O también *ñaqa qaqatapas t'unichispa ñatah chaymanta mitikachirqa* 'por poco derrumbando casi lo sacaron(o causaron su ausencia) del cerro'. Ver capítulo 16 de *Runa yn o ñiscap machoncuna ñaupa pacha quillacacta yachanman* (…), traducido por José María Arguedas (1967). Agradezco el permiso de cotejar esta traducción con otra inédita de Jorge Urioste. Compárese con la etimología ofrecida por Luis. E. Valcárcel (1937: 41, 56, 93-94, t. I, y p.44, t. II,).

[64] Waldemar Espinoza se ha dedicado desde varios años al estudio de la distribución y la demografía de los *mitmaq*. Véase: Espinoza (1969-1970). No hemos consultado su tesis de bachillerato de la Universidad de San Marcos que trata del tema.

1. Las fortalezas estaban a "tres días de camino" hacia la selva. ¿Contra quién? Ya en 1967 preguntaba: ¿hasta qué punto eran estos asentamientos en la ceja de selva "fortalezas" en el sentido europeo?

2. Ya que en las fortalezas "no tenían chacaras porque no las podían alli tener", "los guardas" recibieron tierras de cultivo enajenadas de los *chupaychu* en las alturas de Huarapa, más maizales y algodonales en Cascay y Chullqui donde "cogen comidas de llanos", más "chacaras de coca en los Andes". El Tawantinsuyu reprodujo en el nuevo territorio las condiciones que los colonos esperaban en lo ecológico, a pesar de sus nuevas funciones.

Además del control vertical de una multiplicidad de "islas", vimos que la ideología detrás de los archipiélagos prometía que los colonos, aunque establecidos permanentemente en la periferia, no perdían acceso a núcleo. ¿Qué ocurre cuando la periferia quedaba tan lejos del núcleo como el Huallaga del Cusco?

Los "ananquichuas" enviados a Huánuco habrían llegado a su nuevo asentamiento después de meses de camino. ¿Cómo mantenían estas colonas el contacto con su etnia de origen? ¿Cómo defendían sus derechos en las zonas nucleares dejadas miles de kilómetros atrás?

Todavía no tenemos respuestas a tales preguntas. Es preciso contemplar la posibilidad que, al ampliarse el uso de los archipiélagos con fines estatales, se borraran características y se perdieran derechos que parecían indispensables.

Cieza y Garcilaso se han ocupado en clasificar diversas categorías de *mitimaq* y de distinguirlos de otros grupos humanos separados de su etnia de origen, como las *aqlla* o los *yana* (Cieza 1967: 73-78; Garcilaso 1960: 246-247). He revisado este material en otros trabajos y aquí le limitaré a insistir en que los derechos mantenidos en las zonas nucleares[65], a cualquier

[65] En la página 73, al examinar el caso 2, citaba a don Pedro Cutinbo, el

distancia y a pesar de los abusos, forman el criterio distintivo del *mitmaq*. A la vez, este es el lazo ideológico entre los pequeños archipiélagos físicamente verticales y la red de colonias estatales con múltiples funciones y abarcando territorios a meses de camino del Cusco. Esto no niega que "ser enumerado" con su grupo de origen pudiera, con los años, llegar a ser más una forma legal que real.

Cuando la invasión europea de 1532, el Tawantinsuyu era un Estado en el cual la previa concepción del archipiélago ecológico estaba en neta contradicción con su reutilización y proyección con fines militares en las nuevas condiciones que acompañan el cambio de escala. Había otro punto de tensión en el Tawantinsuyu: el sistema de *mit'a* en lugar de tributo para crear los ingresos del Estado; el aumento en la proporción de la población total extraída de su contexto étnico para ser *mitmaq*, *yana*, *aqlla* o *kañari*, dedicada exclusivamente a propósitos estatales; el esfuerzo de concentrar y monopolizar en las instituciones redistributivas estatales el intercambio y otros tráficos de bienes.

Cada una de estas instituciones funcionaba en íntima relación con los archipiélagos verticales. No es difícil ver que, en 1532, la sociedad andina, su economía, sus aparatos administrativos y políticos, estaban en el umbral de profundas transformaciones que la invasión europea detuvo y desvió.

---

mejor informante de Garci Diez. Al ser preguntado sobre las discrepancias demográficas entre 1531 y 1567, Cutinbo explicó que las enumeraciones de la población se hacían con diversos criterios en las dos fechas. "(…) cuando se visito la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos yndios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban en el Cuzco y Ayaviri y Copacabana y en Chuquiabo y en otras muchas partes hasta Quito que es mas de trescientas leguas de esta provincia y hasta Chile porque los habia puesto el ynga por mitimaes (…)" (1964: 170, 298). Tal enumeración con los *lupaqa* que se quedaron en el núcleo debe tener alguna correspondencia funcional. Sugiero que el estudio de los *mitmaqkuna* que regresaron después de 1532 a su núcleo de origen y los que no lo hicieron, ayudaría a aclarar todo este tema.

Bibliografía:

Bennett, Wendell C. (1948a). *Reappraisal of Peruvian Archaeology* (comp.), en: Memoir, Society for American Archaeology, N.° 4. Salt Lake City

---------(1948b). "The Peruvian Co-tradiction", en: Bennet, Wendell (comp.). R*eappraisal of Peruvian Archaeology*, Memoir, Society for American Archaeology, N.° 4. Salt Lake City

Bonavia, Duccio (1967-1968). "Investigaciones arqueológicas en el Mantaro Medio", en: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXV, pp. 211-294. Lima.

---------(1969). "Núcleos de población en la ceja de selva de Ayacucho", en: Hardoy y Schaedel. *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella.

Brush, Stephen (1970). "The Role of Coca in Andean Peasant Communities". Trabajo leído en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima.

---------(1971). "Coca and Food Production in Andean Peru: or how to Turn one Sack of Potatoes into Eight". Trabajo leído en la reunión anual de la American Anthropological Association. New York.

Cabello Valboa, Miguel (1951) [1586]. *Miscelánea Antártica*.Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cáceres, Jorge (1971). Informe inédito presentados a Centro de investigaciones de Reforma Agraria (CENCIRA), Lima

Carrera, Fernando de la (1939) [1644]. *Arte de la lengua yunga*. Argentina: Universidad Nacional de Tucumán.

Custred, Glynn (1971). "Ritual and control among the peasants of Chumbivilca, Perú". Trabajo leído en la 70° reunión anual de la American Anthropological Association. New York.

Diez de San Miguel, Garci (1964) [1567]. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas, N.° 1. Lima: Casa de la Cultura.

Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les réligions autochtones dans le Pérou colonial: l'éxtirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima-París: Institut Français d´Etudes Andines.

Engel, Frédéric (1966). "Le complexe pre-céramique d´El Pariso", en: *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 55, N.° 1, pp. 43-96. París.

Espinoza, Waldemar (1963). "La guaranga y la reducción de Huancayo", en: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXII, pp. 8-80. Lima.

---------(1969). "El memorial de Charcas; crónica inédita de 1582", en: *Cantuta*. Revista de la Universidad Nacional de Educación. Lurigancho-Chosica.

---------(1969-1970). "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca, siglos XV, XVI y XVII", en: *Revista del Museo Nacional,* tomo XXXVI, pp. 9-57. Lima.

Fajardo, José Carlos (1971). Informe mimeografiado sobre el altiplano, presentado a Centro de Investigaciones de Reforma Agraria (CENCIRA). Lima.

Flores, Isabel (1969) [1965]. "Informe preliminar sobre las investigaciones arqueológicas de Tacna", en: *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*, tomo II, pp. 295-302. Lima.

Flores Ochoa, Jorge (1973). "El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología", en: *Historia y Cultura*, N.°6, pp. 195-202. Lima.

Fonseca, César (1966). "La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwaranga", en: *Cuadernos de Investigación*, pp. 22-33. Huánuco.

---------(1972a). "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú", en: Ortiz de Zúñiga. *Visita de la provincia de León de Huánuco.* Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

---------(1972b). *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*. Tesis doctoral. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Golte, Jürgen (1970). "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca", en: *Verhandlunger.* XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas 1968, tomo 2, pp. 471-478, Stuttgart.

Guillen, Edmundo (1970). "Una contribución para el estudio de la visión peruana de la conquista", en: *Cantuta*, N. ° 5-6, pp. 151-191. Revista de la Universidad Nacional de Educación. Lurigancho-Chosica.

Gutierrez, Pedro (1970) [1567]. "Resulta de la visita secreta lega que hizieron en la provincia de Chucuito…", en: *Historia y Cultura*, N.° 4, pp. 5-48. Lima.

Hadden, Gordon (1967). "Un ensayo de demografía histórica y etnológica en Huánuco", en: Ortiz de Zúñiga. *Visita de la provincia de León de Huánuco.* Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Hartmann, Roswith (1968). *Maerkte im alten Peru*. Bonn.

Helmer, Marie (1955-1956). "La visitación de los indios Chupacos: Inka et encomendero. 1540", en: *Tavaux*. Lima-París: Institut Français d´Etudes Andines.

Jiménez de la Espada, Marcos (comp.) (1965) [1881-1897]. *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo I, II y III. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Kosok, Paul (1959). "El valle de Lambayeque", en: *Actas y trabajos*. Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú, tomo I, pp. 49-67. Lima.

---------(1965). *Life, Land and Water in Ancient Peru*. New York: Long Island University Press.

Lanning, Edward P. (1967). *Peru before the Incas*. New York.

Larco Hoyle, Rafael (1938-1939). *Los Mochicas.* Tomo I y II. Lima.
---------(1948). *Cronología arqueológica del norte del Perú*. Buenos Aires: Sociedad Geográfica Americana.

Lathrap, Donald W. (1970). *The Upper Amazon*. Londres.
---------(1971). "The Tropical Forest and the cultural context of Chavin", en: Benson, Elizabeth (comp.). *Dumbarton Oaks Conference on Chavin*, pp. 73-100. Washintong, D. C.

Lipschutz, Alejandro (1966). "La despoblación de las Indias después de la Conquista", en: *América Indígena*, tomo 26, pp. 229-247. México.

Loredo, Rafael (1958). *Los repartos*. Bocetos para la nueva historia del Perú. Lima.

Lumbreras, Luis G. (1971a). "Trabajo sobre Chavín". Leído en el Simposio de correlaciones antropológicas andino-mesoamericano. Salinas, Ecuador.
---------(1971b). "Trabajo sobre arqueología del altiplano", leído en el V Congreso de Arqueología Chilena, Santiago.
---------(1972). "Informe sobre la verticalidad y la arqueología". Trabajo leído en el coloquio en el Museo de la Universidad de San Marcos, Lima.

Martínez, Juan (1963) [1571]. "La visita de Guancayo, Maca y Guaraui…", en: Espinoza, Waldemar. "La guaranga y la reducción de Huancayo", *Revista del Museo Nacional*, pp. 8-80. Lima.

Mayer, Enrique (1971). "Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwaraanga, Pasco", en: *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXVII, pp. 184-196. Lima
---------(1972). "Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor", en: Ortiz de Zúñiga. *Visita de la provincia de León de Huánuco*, pp. 339-365. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Mendizabal, Emilio (1971). *Estructura y función en la cultura andina: fase inka*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Munizaga, Carlos (1957). "Secuencias culturales en la zona de Arica", en: Schaedel, Richard. *Arqueología chilena*. Santiago de Chile.

Murra, John V. (1956). *The Economic Organization of the Inca State*. Tesis doctoral. Universidad de Chicago.

---------(1964). "Una apreciación etnológica de la vida", en: Diez de San Miguel, Garci. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*, pp. 421-444. Lima

---------(1966). "El instituto de Investigaciones Andina y sus estudios en Huánuco, 1963-1966", en: *Cuadernos de Investigaciones*, pp. 7-21. Huánuco.

---------(1967). "La visita de los chupachu como fuente etnológica", en: Ortiz de Zúñiga. *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

---------(1968). "An aymara kingdom in 1567", en: *Ethnohistory*, tomo XV, N.° 2, pp. 115-151.

---------(1970). "Current Research and Prospect in Andean Ethnohistory", en: *Latin American Research Review*, tomo 5, N.° 1, pp. 3-36.

Nuñez, Lautaro (1969) [1965]. "Panorama arqueológico del norte de Chile", en: *Mesa redonda de ciencias pre-históricas y antropológicas*, tomo 2, pp. 197-217. Lima: Universidad Católica.

---------(1970). *Estudios del tráfico tardío pre-hispánico del Norte de Chile*. Manuscrito inédito, consultado por cortesía del autor.

Ortiz de Zúñiga, Iñigo (1967-1972) [1562]. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562,* tomo 2. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.

Patterson, Thomas (1971a). "Chavín: an Interpretation of its Spread and Influence", en: Benson, Elizabeth (comp.). *Dumbarton Oaks Conference on Chavin*. Washintong, D. C.

---------(1971b). "Central Perú: its Population and Economy", en: *Archaeology*, tomo 24, N.° 24, pp. 316-321.
---------(1971c). "The Emergence of Food production in Central Peru), en: *Prehistoric Agriculture*, recopilada por Stuart Struever.

Patterson, Thomas y Lanning, Edward (1964). "Changing Settlement Patterns on the Central Coast", en: *Ñawpa Pacha*, tomo 2, pp.113-123. Berkeley.

Pease, Franklin (1970a). "The Andean Creator God", en: *Numen. Internation Review for the History of Religions*, tomo 17.
---------(1970b). "Nota sobre visitadores de Chucuito en 1572", en: *Historia y Cultura*, N.° 7, pp. 89-105. Lima.

Platt, Tristán (1971). "El yanantin entre los pobladores al norte de Potosí". Trabajo leído en la Universidad de Cornell.

Polo de Ondegardo, Juan (1916a) [1554]. "Errores y supersticioes…", en: *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 1° serie, tomo III. Lima.
---------(1916b) [1571]. "Relacciones de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros…", en: *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, 1° serie, tomo III. Lima.

Porras Barrenechea, Raúl (1950-1951). *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la conquista del Perú*. Lima: Sociedad Peruana de Historia.

Pulgar Vidal, Javier (1946). *Las ocho regiones naturales del Perú*. Lima.

Ramírez, María (1970) [1557]. "Visita a Pocona", en: *Historia y cultura*", N.° 4, pp. 269-308. Lima.

Ravines, Rogger (comp.) (1970). *100 años de arqueología en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Reichlen, Henry y Paule (1949). "Recherches archéologiques dans les Andes de Cajamarca", en: *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 38, pp. 137-174.

Reparaz, Gonzalo de (1958). "Les zones arides du Pérou", en: *Geografiska Annales*, tomo I. Estocolmo.

Rivet, Paul (1949). "Les langues de l´ancienne diocése de Trujillo", en: *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 28. París.

Rodríguez Suysuy, Antonio (1969). "Chanchan: ciudad de adobe. Observaciones sobre su base ecológica, en: Hardoy, Jorge y Schaedel, Richard. *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días*. Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1961). *Curacas y sucesiones. Costa Norte*. Lima.

---------(1967-1968). "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyu", en: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXV, pp. 7-61. Lima.

---------(1970). "Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios", en: *Revista Española de Antropología Americana*, tomo 5, pp. 135-178. Madrid.

---------(1972). "Etnías Guancayo en el valle del Chillón", en: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVIII, pp. 250-314. Lima.

Rowe, John Howland (1948). "The kingdom of Chimor". en: *Acta Americana*, tomo 6, N.° 1-2, pp. 26-59, México.

Safford, E. W. E. (1917). "Food plants and textiles of America", en: *Proceeding, XIX Congreso Internacional de Americanistas*. New York.

Schaedel, Richard P. (1951). "Major Ceremonial and Population Centers in Northern Peru", en: *Selected Papers. The civilizations of Ancient America*. XXIX Congreso Internacional de Americanistas, pp. 232-243. Chicago.

---------(1957a). *Arqueología chilena*. Santiago.

---------(1957b). "Informe general", en: Schaedel, Richard P. *Arqueología chilena*. Santiago.
---------(1966a). "The huaca El Dragón", en: *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 55, N.°2, pp. 383-496.
---------(1966b). "Incipient Urbanization and Secularization in Tiahuanacoid Peru", en *American Antiquity*, tomo 31, N.° 3, pp. 338-344. Salt Lake City.

Smith, C. T. (1970). "The Depopulation of the Central Andes in the 16ht Century", en: *Current Anthropology,* tomo 11, pp. 453-464.

Spalding, Karen (1967). *Indian Rural Society in Colonial Perú: the Example of Huarochirí*. Tesis doctoral inédita. Berkeley: Universidad de California.

Stumer, Louis M. (1954). "The chillón Valley of Peru: Excavations and Reconnaissance, 1952-1953", en: *Archaeology*, tomo 7, N.° 3, pp. 171-178 y N.°4 pp. 220-228.
---------(1958). "Contactos foráneos en la arquitectura de la costa central", en: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXVII, PP. 11-30. Lima.

Tello, Julio C. (1942) [1939]. "Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas", en: *Actas y trabajos*. XXVII Congreso Internacional de Americanistas, 1939, pp. 589-720. Lima.

Trimborn, Hermann (1969-1970). "Las ruinas de Macas en el valle de Chillón, Lima", en: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXVI, pp. 258-266. Lima.

Troll, Carl (1931), "Die geographische Grundlagen der Andinen Kulturen und des Inkareiches", en: I*bero-Amerikanisches Archiv,* tomo 5.

Valcárcel, Luis E. (1937-1941). *Mirador indio, apuntes para una filosofía de la cultura incaica*. Tomo I y II. Lima: Talleres gráficos del Museo Nacional.

Vallee, Lionel (1971). "La ecología subjetiva como un elemento esencial de la verticalidad", en: *Revistas del Museo Nacional,* tomo XXXVII, pp. 167-175. Lima.

---------(1972). "Cycle écologique et cycle rituel: le cas d´un village andin", en: *Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie*, tomo 9, N.°3.

Varallanos, José (1959). *Historia de Huánuco*. Buenos Aires-Lima.

Villanueva, Horacio (1970). "Documentos sobre Yucay en el siglo XVI", en: *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, N.° 13, pp. 1-148. Cusco.

Villar, Pedro (1935). *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima*. Lima.

Wachtel, Nathan (1971). *La visión des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, 1530-1570. París.

Webster, Steven (1971). "Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas", en: *Wayka*, N.° 4-5, pp.55-64. Cusco.

Las fronteras son creadas para ser transgredidas

Fernando Santos-Granero

La construcción de la Amazonía como categoría distinta, opuesta a los Andes, es el resultado de procesos vinculados con la expansión de formaciones estatales centradas en los Andes. El análisis de cinco textos cortos acerca de la región amazónica peruana, escritos durante los periodos colonial y poscolonial por una diversidad de actores sociales, revela una retórica omnipresente de alteridad cuyo contenido varía de acuerdo a los objetivos particulares de sus autores. En todos los casos, sin embargo, el propósito es el mismo, la imposición de fronteras de diferenciación como justificación para la integración estatal, expresada en la mercantilización y consumo simbólico del Otro amazónico.

La creación de fronteras es una característica intrínseca de lo que se ha dado en llamar *la producción de localidad*[1] o la fenomenología de la *construcción de lugar (place making)*[2]. Desde esta perspectiva, la localidad es una propiedad central de la vida social, un elemento *sine qua non* de los vecindarios o comunidades situadas. La reproducción de dichas comunidades requiere tanto de la localización del tiempo y del espacio,

[1] Véase: Appadurai (1988).

[2] Véase: Gupta y Ferguson (1997).

como de la producción de individuos locales que posean el conocimiento necesario para reproducirlas. Esto se consigue mediante una variedad de prácticas sociales y culturales, que incluyen el nombramiento ceremonial de lugares, la regionalización de los espacios domésticos y públicos, y la ritualización de los cambios estacionales.

La fundación de un nuevo asentamiento requiere la demarcación y apropiación previa del espacio que este ocupa. Sin embargo, no es sino hasta que la comunidad así situada se encuentra bien establecida que se completa la transformación del espacio (territorio genérico e impersonal) en lugar (territorio apropiado y personalizado), así como la diferenciación del territorio propio respecto del de los demás. Dicho proceso siempre involucra la creación y reproducción de vínculos afectivos entre la gente y su territorio, lo que Appadurai ha dado en llamar la producción de localidad en tanto estructura de sentimiento (*structure of feeling*)[3].

Las estructuras de sentimiento de una determinada colectividad se fortalecen por contraste con las de otras comunidades similares. Por encima de todo, se refuerzan en oposición con lo que es percibido y construido como un espacio no social; es decir, el bosque, el desierto, las regiones de alta montaña, o cualquier otro ambiente remoto percibido como el dominio de otros seres diferentes. La caracterización de sus habitantes como no humanos o bárbaros por medio de procesos de alterización —es decir, procesos en los que se pone énfasis en la alteridad o la diferencia del otro— refuerza la característica no social de estos espacios. Los rituales de construcción de lugar —incluida la esencialización de marcadores ecológicos— tienen por objetivo delimitar los contornos de lo que se considera un espacio seguro para vivir, producir y reproducir, en oposición a los peligros inherentes a los ambientes vecinos

[3] Véase: Appadurai (1988), p. 181.

no socializados. Por lo menos en sus fases iniciales, este proceso involucra la ocupación y apropiación de lo que se percibe como un espacio salvaje. En otras palabras, implica un proceso de colonización y, con ello, un cierto grado de violencia, aun cuando esta sea solo simbólica. Tal como afirma Appadurai, "la producción de un vecindario es, inherentemente, un ejercicio de poder sobre un tipo de medio ambiente hostil o recalcitrante, que puede tomar la forma de otro vecindario"[4].

La producción de localidad, que implica la delimitación de espacios de solidaridad y seguridad moral, depende mucho de la necesidad de cooperación en las interacciones cotidianas y en la existencia de estructuras de sentimiento comunes. Sin embargo, tal como argumentan Gupta y Ferguson[5], el poder afectivo de la localidad y la comunidad deriva no solo de la experiencia sensorial directa y de las relaciones cara a cara, sino también de un conjunto más amplio de relaciones sociales y espaciales. Esto es especialmente cierto en el caso de las formaciones estatales centralizadas. En tales contextos, los procesos interconectados de construcción de comunidad, producción de identidad y creación de fronteras tienen lugar en oposición a —y son afectados por— las nociones hegemónicas del Estado acerca de cómo debe constituirse la comunidad nacional o imperial.

Las formaciones estatales enfrentan retos similares a los de las sociedades de pequeña escala en cuanto a la producción de comunidades situadas e individuos locales. Sin embargo, en este ámbito más amplio y complejo, la producción de localidad no se basa en la oposición a espacios que requieren ser socializados, sino más bien en oposición a territorios que deben ser nacionalizados (incorporados al Estado nación) o imperializados (incorporados al imperio). Esto requiere de la construcción de

[4] *Ib.*, p. 183.

[5] Véase: Gupta y Ferguson (1997), p. 7.

dichos territorios como periferias salvajes, un proceso que yo describo mediante el término de periferialización o confinamiento de una región a la periferia.

Sugiero que la conceptualización de los Andes y la Amazonía como áreas culturales distintas solo puede ser comprendida como resultado del choque entre gentes de las tierras altas y bajas originado por los procesos de expansión de formaciones estatales centradas en los Andes. Sin subestimar la importancia de las diferencias ecológicas, sugiero que las fronteras ideológicas entre los Andes y la Amazonía se originaron en tiempos prehispánicos con la emergencia y expansión de las primeras formaciones sociopolíticas centralizadas andinas. Aunque estas fronteras ideológicas no excluían la existencia de numerosas formas de intercambio entre sociedades de las tierras altas y bajas, las representaciones andinas de la Amazonía y sus habitantes eran muy ambivalentes[6]. Los Incas, por ejemplo, concebían la Amazonía como una tierra rica en recursos, habitada por guerreros feroces y generadora de fuerzas místicas poderosas, pero a la vez como una tierra de oscuridad, inapropiada para la vida humana y habitada tan solo por gente inculta y traicionera[7]. Los aspectos negativos de estas percepciones ambivalentes se profundizaron en tiempos posteriores a la conquista española debido a la ruptura de las redes de intercambio que conectaban la región amazónica con la andina en tiempos prehispánicos y la posterior expansión de los estados coloniales y poscoloniales[8].

En este artículo, analizo los procesos de construcción y reproducción de la persistente divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú colonial y poscolonial. En lugar de examinar las prácticas sociales cotidianas que han dado forma a esta frontera,

[6] Véase: Renard-Casevitz (1981), (2002); Renard-Casevitz, Saignes y Taylor (1988); Saignes (1985).

[7] Véase: Renard-Casevitz *et al.*, (1988), pp. 81-180 y Santos-Granero (1992).

[8] Véase: Santos-Granero (1985).

me concentro en los medios ideológicos y discursivos que utilizaron la Corona española y, más tarde, el Estado peruano y sus opositores para periferializar la Amazonía de modo que quedase incorporada en un contexto de relaciones de poder desiguales. Para evitar una visión homogénea, esencializada y monolítica[9] del Estado, he preferido no solo circunscribir mi análisis a documentos producidos desde el Estado, sino también examinar las prácticas discursivas de una variedad de agentes estatales y no estatales en tiempos coloniales y poscoloniales. He optado, por esto, en el entendimiento de que los estados siempre se constituyen como conjuntos no sistemáticos de instituciones, ideologías, prácticas y relaciones de poder. Así, no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta otros agentes no estatales que defienden o atacan las políticas, estrategias y acciones estatales. Un análisis de los discursos producidos por estos diversos agentes revela una multiplicidad de metáforas espaciales, geografías fantásticas y sociologías imaginarias en relación con la Amazonía y sus habitantes. Esta retórica de alteridad se transmite por medio de una diversidad de tropos que giran alrededor de temas-eje tales como el sexo, la apariencia física, la psicología, la sociología, la religión, la economía, la ecología, la lengua y la historia. Estos tropos son utilizados en la clasificación y traducción del Otro —la gente o gentes devaluadas y objetivadas—, que sirve como la principal referencia contrastante en la construcción de la autoidentidad de un grupo. El común denominador de estos discursos es la construcción de fronteras de diferenciación como una justificación para emprender acciones de integración y de consumo del Otro. De ahí el título de este artículo: "Las fronteras son creadas para ser transgredidas". Este *leitmotiv* informa las acciones de una amplia variedad de actores sociales, tal como se manifiesta en los cinco breves documentos —reales y virtuales— que analizo a continuación.

[9] Véase: Herzfeld (1997), p. 1.

Cuando comencé a escribir este artículo, conocía dos de los cinco documentos que aquí analizo: el del padre Francisco de Andrade[10] y el del capitán Pedro Bohórquez[11]. Escogí incluirlos, en primer lugar, porque a mediados del siglo XVII los misioneros y los aventureros militares fueron los principales agentes que utilizó la Corona española para someter las regiones aún no conquistadas de sus posesiones en América. Y, en segundo lugar, porque estos documentos se encuentran entre los primeros que se produjeron durante esta etapa temprana de la ocupación de la porción amazónica del virreinato del Perú. Los otros tres documentos los encontré a lo largo de mi investigación. Dado que el Perú renovó sus esfuerzos por asegurar sus territorios amazónicos durante la segunda mitad del siglo XIX, decidí que era importante incluir un documento hecho por un funcionario del Estado o un político de la época. Como en ese momento estaba haciendo una investigación acerca de Joaquín Capelo, un prominente ingeniero y político civilista vinculado profesionalmente a la Amazonía, decidí examinar más atentamente sus escritos. Encontré el texto que analizo aquí como un apéndice del primer libro escrito por él[12]. Para tener una mayor variedad de documentos, de modo de poder comprobar la persistencia de los tropos arriba mencionados, decidí incluir un texto escrito por actores sociales que cuestionasen al Estado peruano y abogasen por visiones y modelos políticos alternativos. Debido a que Sendero Luminoso ha sido el movimiento revolucionario más influyente del siglo XX en el Perú, hice una búsqueda de sus documentos en Internet. El único documento que encontré que hiciera referencia extensiva a la Amazonía fue el que analizo

[10] Véase: Andrade (1750), pp. 78-81.

[11] El "Memorial", fechado en Madrid en 1663, fue publicado por Fernando Santos- Granero en "Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal". *Amazonía Peruana*. 7/13 (1986), pp. 119-159.

[12] Véase: Capelo (1895), pp. 149-154.

aquí[13]. Finalmente, pensé que sería interesante estudiar un texto de alguien que no estuviera vinculado ni se opusiera al Estado. Dado el auge que en las últimas décadas han tenido las nuevas formas de hacer turismo en el Perú, decidí hacer una búsqueda en Internet sobre las agencias que ofrecen excursiones a esta parte del país. La página web de El Tigre Journeys fue la única que promocionaba en detalle sus excursiones por la Amazonía[14]. El objetivo de analizar y comparar documentos aparentemente tan divergentes es justamente demostrar la persistencia y recurrencia de discursos y tropos semejantes respecto de la Amazonía a pesar de la distancia temporal y espacial que separa a sus diferentes autores. Estoy seguro de que si hubiera seleccionado documentos escritos por otros agentes estatales y actores sociales no amazónicos, habría encontrado discursos y tropos similares.

Aunque este artículo examina las formas en que la divisoria Andes/Amazonía ha sido —y sigue siendo— construida en el Perú, es preciso enfatizar que se pueden encontrar imágenes similares en los países vecinos, tal como lo ejemplifica el sugerente estudio de Taussig sobre la topografía moral de los Andes colombianos[15]. Más aún, es muy posible que procesos similares de periferialización, alterización y consumo del Otro también hayan operado en otros contextos de expansión estatal hacia territorios que no estaban bajo su dominio. Este sería el caso del norte de Inglaterra durante la época de la Roma imperial, de la Patagonia en la Argentina republicana, de Siberia durante la Rusia zarista, o del Lejano Oeste en los Estados Unidos del siglo XIX. De este modo, mientras que las imágenes evocadas en los textos aquí examinados pueden ser específicas de la representación de la divisoria Andes/Amazonía, la retórica de alteridad sobre la cual se basa es mucho más omnipresente.

[13] Véase: Sendero Luminoso (1993).

[14] Véase: El Tigre Journeys (2000).

[15] Véase: Taussig (1986), pp. 287-335.

Cruzados de la fe

A mediados del siglo XVII, cuando se escribió el documento franciscano que analizo a continuación, jesuitas y franciscanos competían entre ellos y con aventureros militares independientes para conseguir el apoyo de la Corona para la conquista de la Amazonía y sus habitantes. Los jesuitas se habían asentado en el Alto Marañón y el Alto Huallaga y estaban extendiendo sus actividades hacia la selva central. En contraste con los jesuitas, los franciscanos, quienes pertenecían a una orden mendicante, no podían poseer propiedades o dedicarse a empresas comerciales. De este modo, dependían absolutamente de la Corona para financiar sus operaciones evangelizadoras. Los misioneros franciscanos que trabajaban en la Amazonía recibían del rey un estipendio anual para cubrir los gastos de sus conventos, administrar sus misiones y llevar a cabo nuevas expediciones evangelizadoras. A cambio de este apoyo, la Corona les exigía defender sus intereses y mantener al rey constantemente informado de sus progresos. Así, aunque no eran parte del aparato estatal, los misioneros franciscanos actuaban como agentes del Estado a cargo de someter las tierras fronterizas del imperio español.

El documento que aquí analizo es un informe de cuatro páginas escrito en 1662 por el padre Francisco de Andrade, un visitador enviado por el comisario general de la orden franciscana en el Perú, para informarle al rey sobre los progresos que habían hecho los franciscanos en las cuencas de los ríos Huallaga y Ucayali. Siendo un informe escrito por una de las partes interesadas, este no es un documento imparcial. El objetivo principal de Andrade era asegurar el continuo apoyo del rey para las misiones franciscanas existentes y obtener permiso para evangelizar nuevos territorios y gentes. Para conseguir esto, comienza por insistir en los muchos beneficios que podrían obtenerse incorporando la Amazonía al virreinato, y luego indica que solo los franciscanos serían capaces de lograr

este objetivo. Este documento era considerado tan representativo de su categoría, que casi un siglo después fue impreso junto con una colección de documentos franciscanos reunidos para enfatizar los logros de la orden antes de ser expulsada de la alta Amazonía en 1742 por una alianza de pueblos indígenas amazónicos dirigida por Juan Santos Atahuallpa, un carismático mestizo serrano[16].

El padre Andrade presenta una visión de la Amazonía que, aunque personal, es también el producto colectivo de sus colegas misioneros, quienes se consideraban cruzados de la difusión de la fe en una tierra habitada por infieles. Empieza su informe haciendo referencia a un imaginario ecológico que ocupa, bajo diferentes formas, una posición central en diversas visiones andinocéntricas sobre la Amazonía. Sostiene que la ciudad de Huánuco, ubicada en la sierra y donde los franciscanos tenían su cuartel general, tiene "buen temperamento, claro cielo, y abundantes aguas"[17]. En cambio, describe la región vecina de las tierras bajas de la cuenca del Huallaga como una zona de montaña fragosa, áspera y cenagosa, con "muchas quebradas profundísimas, por donde corren muchos, y caudalosos ríos"[18]. En las zonas más altas, la temperatura es buena, "más bien cálida que fría", pero en las zonas más bajas, donde los precipicios son estrechos y encerrados, "hace muchíssimo calor"[19]. Más allá, hacia el este, el río Ucayali fluye a lo largo de una amplia planicie aluvial, con tierras fértiles y abundante caza y pesca, pero el calor, dice, es tan insoportable que los soldados españoles que acompañan a los misioneros con frecuencia los abandonan a su suerte[20].

---

16 Véase: San Antonio, *Colección de Informes.*

17 Véase: Andrade (1750), p. 78.

18 *Loc. cit.*

19 *Loc. cit.*

20 *Ib.*, p. 81.

Esta imagen refleja algunas diferencias ecológicas objetivas, en este caso exacerbadas por el hecho de que el padre Andrade, como sus hermanos franciscanos, provenía de climas templados. Sin embargo, como veremos, las múltiples y frecuentemente contradictorias formas en que se utilizan los tropos ecológicos para establecer diferencias entre los Andes y la Amazonía sugieren que estas imágenes se deben no tanto a diferencias ecológicas reales como a las demandas de la *realpolitik* franciscana. Al describir el medioambiente amazónico como duro y difícil, el padre Andrade busca enfatizar los sacrificios que él y sus compañeros han realizado en nombre del proyecto imperial de la Corona, el cual estaba íntimamente ligado a los objetivos evangelizadores universales de la Iglesia católica. Para recalcar aún más este punto, y a la par desacreditar a los militares —principales competidores de los misioneros por el favor real—, Andrade asegura que mientras los soldados españoles desertan para escapar de las insoportables condiciones de la Amazonía, los misioneros franciscanos perseveran en sus propósitos religiosos[21].

Para reforzar su argumento acerca de las inhóspitas condiciones de las tierras bajas amazónicas, el padre Andrade pasa a utilizar referentes históricos. Sostiene que 16 leguas río abajo desde la ciudad de Huánuco se encuentran las ruinas de varios fuertes y murallas que marcan la máxima expansión de las conquistas incaicas en el valle del Huallaga. Asegura que aun con todo su poder y riqueza, los Incas fueron incapaces de sojuzgar a la "infinidad de indios, provincias, y naciones" que habitaban la Amazonía, debido a lo excepcionalmente agreste de su territorio, así como a la extremada hostilidad de sus habitantes. El Inca, dice, no se atrevió a adentrarse más en la selva, "contentándose con poner allí su frontera con indios, que llevó

[21] *Loc. cit.*

de diferentes provincias"[22]. Mediante esta aseveración, Andrade da a entender que los franciscanos se aventuraron hasta donde ni los poderosos Incas pudieron; es decir, más allá de las fronteras de la civilización, en el ámbito de la barbarie.

El padre Andrade amplía este último argumento proporcionando lo que podría denominarse una psicología colonial del hombre salvaje. Dice que los ríos que fluyen por la orilla izquierda del Ucayali están poblados de diferentes "naciones" que hablan diversas lenguas y no se pueden comunicar entre ellas. Están aisladas y no tienen ningún trato entre sí, a menos que sea para pelear y cortarse las cabezas unos a otros, actividad "en que ponen su mayor felicidad"[23]. Son "gente cruelíssima, y bárbara, y tan inquieta" que no solo esclavizan y les cortan la cabeza a sus vecinos, sino también a su propia gente[24]. Aquellos que exhiben el mayor número de cabezas trofeo en sus casas se convierten en líderes guerreros y son buscados por otros hombres como esposos para sus hijas[25]. Los indios andan desnudos; su única vestimenta consiste en los tatuajes y pinturas con que cubren sus cuerpos y sartas de dientes humanos que utilizan como collares[26]. Los hombres nativos son "tan dados a la sensualidad" que tienen tres o cuatro mujeres. No son idólatras, pero tampoco creen en una divinidad superior. Aunque reconocen la existencia del demonio, buscan favorecerlo por medio de brujos y adivinos para evitar que les haga daño[27]. Además, los indios de las tierras bajas son "traicioneros", un adjetivo que aparece con frecuencia en el vocabulario psicosociológico con el que el padre Andrade acostumbra a describirlos.

---

22 *Ib.*, p. 78.

23 *Loc. cit.*

24 *Ib.*, p. 80.

25 *Loc. cit.*

26 *Loc. cit.*

27 *Loc. cit.*

Muchas de las características mencionadas por Andrade tienen por objeto presentar un contraste con las percepciones que se tenían de los que eran los principales rasgos culturales y sociológicos de las poblaciones indígenas andinas. Los indígenas andinos usaban vestimenta, eran en su mayoría monógamos, creían en divinidades superiores, vivían en comunidades ordenadas, eran parte de un gobierno centralizado y vivían en una especie de *pax incaica*. Andrade presta poca atención al hecho de que las gentes de las tierras altas y bajas estaban involucradas en dinámicas redes de intercambio —tanto antes como después de la conquista española— y, por lo tanto, compartían muchas prácticas culturales. Esta omisión tenía el propósito de construir una vívida y poderosa "estructura elemental de alteridad"[28], que podía ser evocada a voluntad como justificación de las actividades evangelizadoras de los franciscanos.

El padre Andrade les añade fuerza a sus argumentos refiriéndose al gran número de indios que los franciscanos habían sojuzgado y bautizado. Dice que en 1646 los misioneros bautizaron aproximadamente a 10 000 personas en la provincia de Payanzos. Sin embargo, 16 años más tarde, como consecuencia de las recurrentes epidemias, esta población se redujo a 1 300 personas[29]. Lo más curioso, continúa diciendo, es que durante este mismo periodo ningún niño llegó a la edad adulta. La mayoría moría antes de cumplir un año, y los pocos que sobrevivían llegaban, a lo mucho, a los tres años de edad. Andrade concluye: "y assí no se halla oy en la tierra ningún indio nacido en ella después de su conversión"[30]. Obviamente, el padre Andrade no era consciente de que los conversos morían a causa de las epidemias traídas por los europeos, y parece haber estado genuinamente preocupado por el destino de los indígenas. Sin embargo,

[28] Véase: Mason (1990), p. 169.

[29] Véase: Andrade (1750), p. 79.

[30] *Loc. cit.*

en la *Economía política de la conversión* de la orden franciscana lo que contaba no era tanto el número de indios sometidos como el número de indios que por medio del bautizo se salvaban de una vida condenada al infierno después de la muerte.

Dado que la salvación de almas constituía la medida del éxito misionero, la estadística religiosa del padre Andrade da a entender que los franciscanos eran sumamente exitosos. Sin embargo, por si acaso las autoridades no estuvieran convencidas por sus argumentos del éxito evangelizador, Andrade echa mano de fundamentos económicos que las autoridades españolas, sin lugar a dudas, no podían dejar de tomar en cuenta. Informa que, "con el ayuda de Dios, y de las limosnas de los fieles, y socorros de su Magestad", los franciscanos van a poder descubrir muchas más naciones indígenas, entre ellas la de los Incas, que se dice viven más allá hacia el oriente[31]. Asegura que los Incas se visten con túnicas multicolores, vinchas tejidas y sandalias; crían llamas; y "hablan la lengua general del Inga". El padre Andrade especula que estos Incas podrían ser los descendientes de las 10 000 familias que huyeron de la provincia serrana de Vilcas hacia la Amazonía a fin de escapar del dominio español[32]. Pero la información más importante que ofrece, y que era la que estaba especialmente dirigida a despertar la codicia de las autoridades coloniales, es que el territorio habitado por los Incas "es tierra rica de oro, y plata"[33]. En otras palabras, estos no eran indios salvajes de la Amazonía, sino indios civilizados y ricos de tipo andino que podían ser convertidos en súbditos buenos y trabajadores.

En resumen, el padre Andrade describe la Amazonía y sus habitantes como inhóspitos, inconquistables, salvajes e intratables. No obstante, simultáneamente insiste en que hay mucho

[31] *Ib.*, p. 81.

[32] *Loc. cit.*

[33] *Loc. cit.*

por ganar enfrentando estas dificultades y sometiendo la región a la Corona española: almas para el Señor y riquezas para Su Majestad. Y los únicos capaces de conseguir esto, según Andrade, eran los franciscanos.

Buscadores de El Dorado

A mediados del siglo XVII, la Amazonía atrajo la atención no solo de entusiastas misioneros de diversas órdenes, sino también de una multitud de militares ávidos de riquezas, fama y gloria, quienes iban en busca de El Dorado. En 1649, alrededor del tiempo en que los franciscanos estaban expandiendo sus actividades desde Huánuco hacia la selva central, el capitán Pedro Bohórquez escribió una petición solicitando permiso al virrey del Perú para hacer una expedición a esta misma zona. Una copia de este breve documento —dos folios y medio— aparece dentro de un memorial más extenso que fuera presentado al virrey por el capitán Andrés Salgado de Araujo, socio de Bohórquez. En 1981, encontré este último documento en el Archivo General de Indias (Indiferente del Perú, 631), y logré que se publicara en 1986. Los memoriales dirigidos a las autoridades reales eran documentos muy formales en los que el solicitante se presentaba a sí mismo de la mejor manera posible e intentaba persuadir a las autoridades de que si la Corona le otorgaba lo solicitado, ella se beneficiaría. La solicitud de Bohórquez no se aparta de esta fórmula preestablecida y, al igual que el informe del padre Andrade, también presenta un punto de vista parcializado.

Bohórquez explica que ha entrado dos veces en la región, la primera vez liderando una expedición exploratoria sin permiso de las autoridades y la segunda con permiso del virrey anterior[34]. Tras su retorno, el virrey le negó el permiso para

[34] Véase: Santos-Granero (1986), pp.137-138.

hacer nuevas exploraciones. En cambio, le confió la conquista espiritual de la región a la orden franciscana. Bohórquez afirma que los franciscanos entran en la región varias veces, pero sin éxito, ya que los indios que encontraban a su paso afirmaban que solo le obedecerían a él. Por medio de su solicitud, Bohórquez pretendía persuadir a las autoridades, en primer lugar, de que él tenía mejores posibilidades que los franciscanos de conquistar la selva central y, en segundo lugar, de que esta conquista demandaría muy poca inversión de la Corona en comparación con las incalculables riquezas que le reportarían al rey. Para conseguir su primera meta, comienza desacreditando a los franciscanos, a la par que se posiciona como el único con la capacidad y el carisma necesarios para someter a los indígenas amazónicos. Para conseguir la segunda, asegura que él costeará todos los gastos de la expedición a cambio de privilegios futuros de parte de la Corona, claro está, condicionado al éxito de la empresa[35]. En el proceso, Bohórquez ofrece una imagen de la Amazonía que difiere profundamente de aquella presentada por los franciscanos, pero que, a la vez, contiene algunos temas y tropos comunes.

El capitán comienza su descripción refiriéndose al entorno natural. La imagen que proporciona no es la de una naturaleza inhóspita, tal como la describe el padre Andrade, sino más bien la de una tierra acogedora, caracterizada por su abundancia, fertilidad y diversidad. Esto sugiere que la imaginería ecológica utilizada por los diversos autores para representar la divisoria Andes/Amazonía no estaba basada en diferencias ecológicas reales, sino que era manipulada para servir a sus diversos —y con frecuencia divergentes— objetivos políticos. En contraste con los franciscanos, quienes representaban a la región amazónica como un ambiente duro y hostil, Bohórquez la presenta como una tierra de abundancia a la espera de ser

[35] *Ib.*, pp. 139-140.

conquistada por los españoles. Al sostener esto, se adhería a una serie de mitos indígenas amazónicos que evocaban un paraíso terrenal, mitos que por entonces estaban muy difundidos entre los españoles y que habían dado origen a la creencia en El Dorado.

El discurso ecológico de Bohórquez se ciñe a las clasificaciones europeas del mundo natural vigentes en la época[36]. Empieza haciendo referencia al reino mineral y poniendo énfasis en la abundancia de oro, plata, perlas y piedras preciosas. Luego describe el reino vegetal, enumerando la gran variedad de granos, tubérculos, frutas, fibras, especies, plantas aromáticas y plantas medicinales "de gran precio y valor"[37]. Finalmente, describe el reino animal, enumerando primero el gran número de aves, luego a los animales terrestres y, por último, a los peces y crustáceos. Bohórquez dice que los ríos son tan grandes que pueden ser navegables hasta por los barcos españoles de mayor tonelaje. Sus orillas están cubiertas de árboles inmensos que pueden proporcionar suficiente madera como para construir todo tipo de edificaciones y embarcaciones. El calor y los insectos, los animales salvajes y la jungla impenetrable —elementos que tienen un lugar prominente en las descripciones que los franciscanos hacen de la Amazonía— brillan por su ausencia en la descripción.

Tras ilustrar profusamente las riquezas naturales de las tierras bajas, Bohórquez emprende la descripción de sus habitantes mediante un discurso psicosociológico esquemático. Sostiene que el territorio está densamente poblado, que a lo largo de las riberas de los ríos y lagos se encuentran grandes asentamientos que pueden medir hasta dos leguas de largo y cuatro o cinco cuadras de ancho[38]. Los indios se embarcan en

[36] *Ib.*, p. 136.

[37] *Loc. cit.*

[38] *Loc. cit.*

expediciones comerciales de larga duración a bordo de grandes balsas y canoas.Y dado que las relaciones comerciales dan lugar a una intensa interacción social, los mismos, según Bohórquez, son "apacibles y domésticos". Los indios amazónicos son inteligentes e ingeniosos; son buenos mozos, fuertes y musculosos. El color de su piel es más clara que la del indio promedio de la sierra, y muchos son "muy blancos y barbados con el cabello rubio y crecido"[39]. Bohórquez dice que "son animosos, nobles y generosos" y que "aborrecen mucho el hurto y rapiña y adulterio y la embiudés"[40]. La mayoría se viste con túnicas de algodón teñido, pero los más nobles entre ellos visten con una variedad de tejidos de algodón cubiertos de plumas de colores.

Según el capitán Bohórquez, los indígenas amazónicos son obedientes y humildes con sus mayores y sus señores, gobernándose a sí mismos según sus leyes y mostrando "algún género de policía"[41]. También informa sobre la existencia de señores poderosos que gobiernan en cuatro o cinco provincias grandes y tienen numerosos vasallos. Más aún, Bohórquez asegura que estos y otros señores poderosos reconocen a un único soberano que vive tierra adentro. El autor no señala la identidad de este soberano. De hecho, termina su descripción abruptamente, dejando al lector con una sensación de misterio y expectativa. Esta es una argucia retórica, que tiene por objeto conferirle cierto dramatismo a su descripción. El motivo del Inca que se refugia en la Amazonía —que ya era popular antes de la invasión española—[42] había sido fuertemente implantado en las mentes de los españoles desde que Manco Inka se rebeló contra Hernando Pizarro y huyó a la montaña en 1536[43]. Es

[39] *Loc. cit.*

[40] *Ib.*, p. 137.

[41] *Loc. cit.*

[42] Véase: Renard-Casevitz *et al.*, (1988), p. 31, tomo I.

[43] Véase: Betanzos (1987), p. 301.

evidente que aquí la intención de Bohórquez es sugerir que el enigmático soberano de las tierras bajas podría ser un descendiente de los Incas y que su imperio podría ser el famoso El Dorado, también conocido como el Gran Paititi o Enim.

La descripción que proporciona Bohórquez acerca de la psicología social de los indígenas amazónicos contrasta fuertemente con la de los franciscanos. En su texto, no aparece ninguna mención a indios desnudos, sensuales, aislados, belicosos y crueles. Tampoco aparece la imagen del indio bárbaro que no tiene ni Dios, ni ley ni policía. Los indios amazónicos de Bohórquez visten túnicas, rechazan el adulterio, se comunican profusamente, hacen negocios en lugar de la guerra, y son benevolentes y generosos. Sin embargo, ambas sociologías imaginadas comparten un rasgo en común: las dos son creadas para servir de contraste con las de los indígenas andinos. Mientras que el padre Andrade representa a los indígenas amazónicos como una versión pervertida y disminuida de los indígenas andinos, Bohórquez los presenta como una versión mejorada. Los indios de las tierras bajas son más blancos y más buenos mozos, más inteligentes, generosos y morales, pero, sobre todo, son más pacíficos y dóciles y, tal como Bohórquez asegura repetidamente, están muy ansiosos de abrazar la fe católica[44].

Tras haber establecido las claras ventajas que la geografía y sociología de las tierras bajas tropicales tienen sobre las tierras altoandinas, Bohórquez continúa su alegato quejándose de que se le ha privado del derecho a conquistar las tierras que ha descubierto, debido a acusaciones maliciosas dirigidas en su contra. Pasa revista a las varias expediciones fracasadas que hicieron los franciscanos después de la suya, atribuyendo su fracaso al hecho de que los indios locales solo aceptaban relacionarse con él[45]. Afirma que los indios confían en él y le obedecen porque han

[44] Véase: Santos-Granero (1986), p. 137.

[45] *Ib.*, pp.138-139.

comenzado a considerarlo como si fuera un pariente, debido a que ha aprendido su idioma y se viste como ellos. Bohórquez concluye su petición solicitando que le den permiso para emprender una nueva expedición. Argumenta, al igual que lo hicieron los franciscanos antes y lo harían después, que su única aspiración es "traer a la fe y exelencia del santo evanjelio tan ynumerables almas y a su rey y señor tan dilatados reynos e ymensos vasallos y riquezas"[46]. La imagen de superabundancia de recursos naturales y humanos por él creada, su invocación a la conciencia religiosa y ambiciones terrenales del rey, y su autoposicionamiento como la única persona que podía sojuzgar a los indios logró su cometido. Un año más tarde, el capitán Bohórquez consiguió el permiso que había solicitado.

Emisarios del progreso

Tras su independencia de España en 1821, el Perú entró en un periodo de caos económico y político durante el cual el gobierno estuvo principalmente en manos de dictadores militares. Décadas de malos gobiernos y sublevaciones militares, junto con la derrota del Perú en la guerra contra Chile (1879-1884), dejaron devastado al país. Surgieron fuertes sentimientos antimilitaristas y se reforzaron los partidos políticos liderados por civiles. Entre 1879 y 1914, miembros de los partidos Civil, Constitucional y Demócráta —conocidos colectivamente como civilistas— gobernaron el Perú, alternándose en el poder de forma pacífica. Los civilistas compartían una ideología liberal que enfatizaba las ventajas del progreso, la democracia y el libre comercio, y abogaban por una mínima intervención del Estado en los asuntos económicos. Además, hicieron un llamado a la integración de las áreas rurales y la modernización del país

[46] *Loc. cit.*

—que en sus mentes abarcaba principalmente la costa del Pacífico y los Andes— mediante la construcción de caminos y vías de ferrocarril, la llegada de inmigrantes europeos, la promoción de la agricultura y la civilización de las poblaciones indígenas.

Joaquín Capelo, autor del documento que paso a analizar, era miembro del Partido Demócrata. El texto fue publicado por primera vez en 1892, bajo el título "La riqueza de los bosques", como un artículo en *El Comercio*. Capelo era un ingeniero civil que trabajó en la Amazonía en varias ocasiones durante su distinguida carrera en el servicio público. En 1891, el gobierno le confió la construcción del camino del Pichis, un sendero para mulas que conectaba la ciudad serrana de Tarma con la selva central. Capelo debió de haber estado muy orgulloso de este artículo y de las ideas postuladas en el mismo, ya que lo volvió a publicar como apéndice de la obra titulada *La Vía Central del Perú*, donde presenta un informe detallado de la construcción de este camino[47].

En 1899, Capelo fue nombrado prefecto de Loreto. En este cargo, aprobó importantes medidas en defensa de los peones indígenas. Estos constituían la más importante fuente laboral utilizada en la extracción del caucho, la cual por entonces era la actividad económica más importante de la región. Su indignación ante la explotación y las vergonzosas condiciones sociales que experimentaban los indígenas en todo el Perú lo condujo a hacerse miembro, junto con otros ilustres intelectuales, de la Asociación Pro-Indígena. También era un destacado miembro de la Sociedad Geográfica de Lima, la cual, junto con la asociación antes mencionada, eran las instituciones más liberales, progresistas y modernas de su tiempo. En conclusión, a pesar de haber nacido en Lima y de ser un miembro de la élite del país, Capelo no era ajeno a lo que sucedía en la Amazonía, ni era indiferente a las difíciles condiciones que atravesaban sus habitantes nativos.

[47] Véase: Capelo (1895), pp. 149-154.

En su breve artículo de seis páginas, Capelo presenta una imagen de los territorios amazónicos que, haciendo uso de antiguos y nuevos tropos, expresa las esperanzas de una generación de profesionales e intelectuales que se veían a sí mismos como emisarios del progreso. El artículo pertenece al género del ensayo político y, aunque es menos sesgado que el informe de Andrade o que la solicitud de Bohórquez, en la medida de que el interés personal del autor es menos visible, también responde a una agenda política. Como veremos, el principal objetivo de Capelo era conseguir apoyo para los planes que tenía el gobierno de colonizar la Amazonía, pero sobre la base de que esta debía beneficiar a los colonos peruanos antes que a los inmigrantes europeos.

Capelo comienza su artículo sosteniendo que hay "algo que atrae y fascina" en el contraste entre la "vegetación grandiosa y exuberante" de los trópicos y la soledad y silencio que reina en el bosque[48]. Luego, pasa a describir el medioambiente amazónico en términos de un discurso ecológico que difiere muy poco del utilizado en los informes de los misioneros coloniales. "Innumerables corrientes de agua" fluyen entre "cadenas de montañas" que surcan la región, formando un "terreno tan accidentado", cubierto de "gigantesca vegetación", que actúa como una "barrera insalvable" para el "atrevido viajero"[49]. Tras esta breve descripción, el autor concluye que la Amazonía es un ambiente verdaderamente inhóspito para el ser humano.

Capelo continúa diciendo que, mientras el visitante solo puede tener "un secreto sentimiento de admiración" de cara a la "naturaleza grandiosa cuanto inhospitalaria" del medioambiente tropical, el hombre de ciencia percibe "un mundo más allá". Las altas montañas están ahí para provocar la precipitación

[48] *Ib.*, p. 149.

[49] *Ib.*, p. 150.

de una "lluvia fecundante"[50]. Las presurosas corrientes son "reservorio inagotable de fuerza viva" que la ciencia ha aprendido a transformar en calor, luz y electricidad; es decir, en trabajo útil "que significa para el hombre riqueza y bienestar" y "para las naciones grandeza y poderío". La "caprichosa distribución" de las cadenas montañosas facilitó la formación de valles fértiles apropiados para todo tipo de cultivos. Y entre aquellas empinadas montañas existen abras naturales que permiten la construcción de vías de ferrocarril, las que, según el autor, podrían traer "el movimiento y la vida" a aquellas remotas regiones. Los altos árboles funcionan como pararrayos naturales que ayudan a las nubes a descargar sus aguas benéficas sobre las tierras fértiles, "que solo han menester la colocación de la semilla, para retribuir, sin más labor, los abundantes y variados frutos". Finalmente, los grandes ríos con sus corrientes serenas son "vías naturales de comunicación" que permiten el transporte de "valiosas materias primas que esos bosques producen" a tierras remotas, "que la industria y el capital se encargan de transformar en los más variados productos"[51].

El hiperbólico discurso de Capelo está aparentemente dirigido a contrarrestar los prejuicios en contra de la Amazonía tan comunes entre sus contemporáneos, para quienes el país terminaba en las laderas orientales de los Andes. El autor argumentaba que el caos y lo inhóspito del bosque tropical eran solo aparentes. Con la ayuda de la ciencia y la tecnología, la región amazónica podía ceder sus riquezas para beneficio del hombre y la nación. Su visión de la Amazonía tiene un fuerte componente económico. Capelo percibe la región amazónica como un reservorio vasto y abundante que está a la espera de ser explotado por los hombres de ciencia con el apoyo de gobiernos progresistas. En contraste, su visión de los indígenas amazónicos

[50] *Loc. cit.*

[51] *Loc. cit.*

es pobre. Argumenta que la naturaleza puede haber hecho su parte en la Amazonía, pero el hombre no. Su psicología social de los indígenas amazónicos comparte muchos elementos con las del padre Andrade y el capitán Bohórquez, siendo la única diferencia que la suya tiene un giro más económico.

Capelo sostiene que las tierras bajas de la Amazonía están escasamente pobladas. Uno puede encontrar solo a "unos cuantos salvajes esparcidos a grandes distancias entre sí", viviendo lejos unos de otros y enfrascados en constantes ataques mutuos[52]. Habitan en "chozas rústicas y muy mezquinas", rodeadas de pequeñas huertas plantadas con diversos productos, "todo en tan pequeñas proporciones que apenas puede servir para el sostenimiento de una sola familia durante el año". Sus únicas herramientas son machetes, cuchillos y hachas, todas ellas de manufactura europea. Su única vestimenta es una túnica de algodón que usan día y noche. Sus camas son unas plataformas de madera y la única fuente de calor durante la noche es una hoguera que encienden frotando una piedra contra la hoja de un viejo machete. Unas cuantas vasijas de cerámica, calabazas, esteras, recipientes de madera tallada son todos los utensilios que poseen. Arcos y flechas con los que cazan y pescan, y unas cuantas bagatelas que cargan en una bolsa de algodón completan sus posesiones materiales.

La imagen negativa que tiene Capelo de los indígenas amazónicos —también construida en oposición a la gente andina— difiere poco de la del padre Andrade. Sin embargo, mientras que Andrade consideraba que los indios de las tierras bajas eran inferiores a sus contrapartes de las tierras altas, Capelo percibe en ellos recursos morales que considera están ausentes entre los indígenas andinos. Dice que los indios amazónicos son pacíficos, acogedores y respetuosos de la propiedad privada. Pero enfatiza sobre todo "el amor de los chunchos

[52] *Ib.*, p. 151.

por su libertad" y la defensa de sus derechos con "varonil entereza"[53]. En una inconfundible referencia a los indígenas andinos, a quienes percibe como una "raza" derrotada, explotada y desmoralizada, Capelo asegura que los rasgos de los indios amazónicos podrían contribuir mucho para "levantar el nivel de la dignidad humana, muy particularmente en esa parte enferma de nuestras poblaciones indígenas, donde han dejado tan profunda huella los atropellos y las injusticias de tres siglos"[54].

Tras describir el bosque tropical como una región con un inmenso potencial natural, y sostener que se encuentra subexplotada por sus habitantes nativos, que son ignorantes y carecen de tecnología, Capelo pasa a abogar, mediante argumentos claramente económicos, por la colonización de la Amazonía a cargo del *hombre civilizado*. Afirma, en primer lugar, que la construcción de una choza y la roza y siembra de una chacra no pueden tomar más de cien días-hombre de trabajo. A continuación, anota, de manera retórica, "si el infeliz salvaje que tanto ignora y de tanto carece, puede asegurar su subsistencia y la de su familia, sin más que *unas cuantas horas de trabajo,* ¡qué no podría hacer allí el hombre civilizado, dueño desde su cuna de los innumerables beneficios con que la civilización nos muestra la gran ley de la solidaridad universal!"[55]. Esto lo lleva a contrastar el estado psicosociológico de los indígenas amazónicos con el del *hombre civilizado.*

Dice que el hombre civilizado es el heredero de lo que la humanidad ha acumulado por siglos por medio de la "moral, la ciencia y la industria". La acumulación de riqueza requiere de una dosis de "virtud" para soportar las privaciones de la vida en un medioambiente tropical, una dosis de "voluntad y carácter" para trabajar cien días al año, y unas cuantas herramientas,

---

53 *Ib.*, p. 153.

54 *Loc. cit.*

55 *Ib.*, p. 152. Las cursivas son del original.

provisiones y semillas[56]. Pero esto solo puede ser logrado cuando "las alturas del poder" proporcionan "una protección eficaz y una dirección inteligente de las fuerzas sociales"[57]. Recurriendo a metáforas corporales de la sociedad, Capelo asegura que, cuando falta esta protección, existe una "anemia de virtud y trabajo que invade todo el cuerpo social". Las gentes se "degradan" y "pierden la fe de sus destinos", abriendo así el camino a la dominación extranjera.

Solo entonces se manifiesta el objetivo político que tenía Capelo al escribir este artículo. En abierta crítica a las propuestas civilistas de recurrir a los inmigrantes europeos a fin de colonizar la Amazonía, Capelo concluye su artículo recordándole al gobierno que la inmigración extranjera no es la única fuente de riqueza. El gobierno debe ofrecerle a su propia gente los recursos necesarios para establecerse en las mejores regiones, tal como hicieron los Incas en el pasado. Argumenta que solo entonces los peruanos serán capaces de decir que la región amazónica les pertenece[58]. En un extraño giro de argumentos y metáforas, Capelo se refiere a los programas de colonización auspiciados por el Estado incaico —que el padre Andrade había utilizado para enfatizar los fracasos pasados en la ocupación de la Amazonía— como los modelos a seguir por el gobierno peruano. Señala que la Amazonía es rica, poco poblada y explotada, y que debe ser colonizada. Pero sus ricos recursos deben ser asignados a los peruanos y no a los inmigrantes extranjeros. Sus argumentos deben de haber sido muy persuasivos, ya que cuatro años después de haber escrito su artículo, Capelo pudo poner en práctica sus ideas al ser nombrado ministro de Fomento, a cargo, entre otras cosas, de promocionar la colonización de la región amazónica.

---

[56] *Loc., cit.*

[57] *Ib.*, p. 153.

[58] *Ib.*, p. 154.

Promotores de la revolución

Liderado por el Presidente Gonzalo, nombre de guerra de Abimael Guzmán, en 1980, el Partido Comunista del Perú (PCP) impulsó lo que dio en llamar la Guerra Popular Maoísta. Mejor conocido como Sendero Luminoso, el PCP comenzó sus operaciones en la región andina, donde tenía un fuerte apoyo popular. Hacia 1983, presionados por la policía y el ejército, los insurgentes se refugiaron en la región amazónica, la cual desde entonces se convirtió en una región estratégica de descanso, entrenamiento y aprovisionamiento. Entraron primero al valle del Huallaga (donde el padre Andrade había trabajado como misionero) y luego a la selva central (escenario de muchas de las hazañas del capitán Bohórquez y la zona donde Capelo construyó el primer camino moderno que conectó los Andes con la Amazonía). En esta última región, Sendero Luminoso estableció relaciones con los asháninca, uno de los pueblos nativos más grandes de la Amazonía peruana.

Al comienzo, muchos asháninca de los ríos Ene, Tambo y Pangoa se sumaron a la guerrilla atraídos por un discurso revolucionario que llamaba a la destrucción del antiguo orden explotador y anunciaba la llegada de un nuevo orden más justo en el que los Asháninca se convertirían en "millonarios"[59]. Sin embargo, con el pasar del tiempo, las relaciones entre los asháninca y Sendero Luminoso se fueron deteriorando, debido a las prácticas autoritarias de los insurgentes[60]. En 1989, Sendero Luminoso intensificó el reclutamiento forzoso de hombres y niños asháninca y la represión de aquellas comunidades que se negaban a cooperar con ellos. Esto, además del asesinato de varios líderes de la organización asháninca local en 1990, desencadenó una sublevación general en la zona del río Tambo,

[59] Véase: Rodríguez Vargas (1993).

[60] Véase: Benavides, Margarita (1992), pp. 539-559.

seguida de la organización de comités de autodefensa en muchas comunidades asháninca de dentro y fuera de esta zona.

El 21 de agosto de 1993, el Ejército de Liberación Popular del PCP fue acusado de masacrar a 62 nativos asháninca de la zona de Mazamari (Satipo) en el contexto de intensas confrontaciones con las fuerzas asháninca de autodefensa. El 26 de septiembre, el PCP publicó un artículo en inglés en el semanario *Revolutionary Worker*, el vocero del Partido Comunista Revolucionario de los Estados Unidos, en el que rechazaba esta acusación. Posteriormente, lo difundieron en una de sus páginas web (www.csrp.org/rw/wash.stm#famous). Titulado "Anatomy of a Government Lie. The True Story of the Shining Path and the Ashaninka Indians", este documento oficial del partido pertenece evidentemente al género de propaganda política. Puede que el mismo no sea representativo de lo que los senderistas que actuaban en la selva central pensaban sobre la Amazonía y los asháninca, pero ciertamente refleja la posición oficial del partido. Su principal objetivo era el de asegurar el apoyo moral, político y financiero de sus simpatizantes internacionales. Para lograr esto, el PCP se esforzó por desacreditar la acusación y asegurar a sus seguidores internacionales que los miembros de Sendero Luminoso no eran terroristas ávidos de sangre, tal como lo afirmaba el gobierno peruano. Dado que los patrocinadores internacionales de los grupos revolucionarios generalmente simpatizan con la causa de los pueblos indígenas, y para evitar el tipo de propaganda negativa que el problema de los Miskito tuvo en el caso del movimiento sandinista, el documento proporciona una imagen positiva de los asháninca y elogia las acciones revolucionarias de Sendero Luminoso en su favor[61]. Su imagen de la Amazonía y sus habitantes parece diferir sustancialmente de las anteriores, pero cuando se analiza más de cerca, no parece ser tan radicalmente diferente.

[61] Véase: Sendero Luminoso (1993), pp. 7-9.

El autor anónimo comienza estableciendo un contraste entre los Andes y la Amazonía con respecto a sus aspectos ecológicos. Sostiene que la cordillera andina "corre de norte a sur atravesando al Perú por la mitad". Hacia el este, "las montañas caen abruptamente en escarpados precipicios y barrancos que dan paso a la densa jungla amazónica que se extiende por miles de millas hacia la costa atlántica"[62]. Tras esta breve introducción, el autor pasa a un discurso de carácter histórico. Dice que la Amazonía es una región habitada por indígenas que fueron guerreros indomables, pero que, sin embargo, han sido explotados por agentes extranjeros. Haciendo eco de lo que sostenía el padre Andrade; es decir, que los Incas nunca pudieron incorporar la Amazonía a su imperio, el autor sostiene que aunque los españoles conquistaron a los Incas, tuvieron menos suerte al someter a las poblaciones indígenas de las selvas orientales. Esto, agrega el autor, fue particularmente cierto en el caso de los asháninca, quienes, con la ayuda de "esclavos fugitivos", en el año 1742, expulsaron a los misioneros y soldados españoles por un periodo de casi 100 años[63].

A mediados del siglo XIX, continúa el autor, las "clases gobernantes feudales peruanas" reinstalaron su gobierno sobre la región de la selva, pero esta vez con el apoyo del "nuevo poder capitalista norteamericano"[64]. Hacia fines de esa centuria, "el poder del capitalismo mundial que estaba surgiendo" había penetrado a la región amazónica del Perú bajo la forma de "plantaciones masivas de café", "plantaciones de caucho" y "vastas operaciones madereras". El Estado peruano trató a los indígenas amazónicos "como animales", alentando "a los capitalistas de todo tipo para que les robaran y los esclavizaran"[65].

---

62 *Ib.*, p. 7.

63 *Loc. cit.*

64 *Loc. cit.*

65 *Ib.*, p. 8.

Los indígenas amazónicos fueron incorporados a la producción bajo el sistema de habilitación y enganche y puestos a trabajar bajo condiciones coercitivas[66]. Los comerciantes y capitalistas abastecían de armas a líderes indígenas corruptos con el fin de "secuestrar a mujeres y niños indígenas para venderlos como esclavos". También los sobornaban para firmar papeles "entregando tierras indígenas a los especuladores de tierras"[67].

Luego de describir la historia de opresión y resistencia de los pueblos indígenas amazónicos, el autor pasa a examinar su situación actual. Lo hace mediante la construcción de una sociología asháninca que, en muchos aspectos, es tan imaginaria como la de Andrade, Bohórquez o Capelo. El autor sostiene que los asháninca son "guerreros famosos". Hoy en día, sin embargo, viven "en los márgenes de la sociedad clasista", sufriendo "pobreza y explotación extrema", "trabajo forzado" y el "despojo de sus tierras"[68]. Este tipo de discurso es característico de la retórica política de todas las organizaciones de izquierda, pero aquí se pone al servicio de una visión particularmente sesgada de los pueblos indígenas amazónicos. De este modo, el autor del documento del PCP explica que, cuando no se encuentran esclavizados en plantaciones, viven una "vida social caracterizada por el comunismo primitivo —procurando alimento mediante la cacería, la recolección y una agricultura limitada—". Como resultado de la opresión capitalista y de las condiciones de vida primitiva, el 70 % de los niños asháninca sufre de desnutrición y los adultos, en más del 95 %, son analfabetos. Ausentes de esta descripción, están las más de 200 comunidades asháninca reconocidas por el Estado desde 1974, las miles de hectáreas tituladas a favor de estas, las miles de familias asháninca dedicadas a la producción independiente de

[66] *Loc. cit.*

[67] *Loc. cit*

[68] *Loc. cit*

cultivos comerciales, los cientos de escuelas y centros de salud construidos en los últimos cuarenta años, y el hecho de que un alto porcentaje de la población asháninca es alfabeta. Pero la omisión más significativa es la ausencia de referencias a las diversas organizaciones etnopolíticas asháninca que han estado luchando en defensa de sus derechos desde, por lo menos, la década de 1950[69].

Ignorar estos avances positivos contribuye a construir una imagen unilateral de los asháninca como gente oprimida, pasiva e indefensa que necesita ayuda. Para poder presentar a Sendero Luminoso como la única organización capaz de ofrecer la asistencia requerida, el autor prosigue su discurso criticando a los agentes no indígenas que trabajan con los asháninca. Sostiene que los antropólogos, promotores y misioneros que "reclaman estar haciendo un trabajo humanitario" están realmente "actuando como proxenetas de los pueblos nativos"[70]. Todos estos agentes, afirma el autor, están "ligados a intereses imperialistas foráneos a través de miles de conexiones", pretendiendo persuadir a los indígenas para que acepten su miseria con "fatalismo cristiano" o a "buscar el progreso vendiéndose a sí mismos y sus tierras al capitalismo"[71].

Tras desacreditar a los diversos agentes no indígenas presentes en la región, el autor anónimo pasa a relatar las actividades de Sendero Luminoso entre los asháninca. Esta descripción tiene como modelo la narración estereotipada del levantamiento indígena de 1742 que el autor presenta al inicio del documento. El autor explica que la Guerra Popular comenzó en 1980 en el departamento andino de Ayacucho. En 1983, los guerrilleros se trasladaron a la Amazonía, algo muy parecido a lo que hicieron los "esclavos fugitivos" en el siglo XVIII. Allí, el

[69] Véase: Casanto Shingari (1995).

[70] Véase: Sendero Luminoso (1993), p. 8.

[71] *Loc. cit.*

movimiento "echó raíces entre las clases y sectores populares más empobrecidos". Estos incluían a los colonos andinos pobres y a los 50 000 Asháninca que, "debido a su aislamiento y a su nivel de desarrollo social, son incluso más pobres que los campesinos y que otras clases oprimidas"[72]. Para continuar con la Guerra Popular, el PCP apoyó las demandas históricas de los asháninca: "la defensa de la tierra, de los bosques y de los ríos", y su inclusión "como parte del Estado y la Nación peruana", una demanda que fue atendida mediante la creación de "un Estado Nuevo que defiende los derechos de las clases y nacionalidades oprimidas del Perú"[73]. El autor enfatiza que estos derechos "no se limitan a cuestiones de cultura y lenguaje" —los que, desde su punto de vista, parecen ser secundarios— sino que involucran asuntos de tierra, trabajo, educación, salud y nutrición.

La lucha armada conjunta y la construcción de una nueva sociedad, prosigue el autor, generó una profunda unidad entre el PCP y las "masas asháninca". Sendero Luminoso "organizó a los Asháninca, los vinculó con la Guerra Popular en todo el país, y los entrenó políticamente"[74]. Además de organizar "a la gente para que se defienda de los múltiples abusos", Sendero Luminoso lanzó un "proyecto intensivo de instrucción educativa, creando colegios y estableciendo nuevas formas de producción y distribución de alimentos"[75]. Como resultado de estas actividades, en 1986, el PCP estableció el primer Comité Popular Abierto entre los asháninca. Hacia 1989, concluye el autor anónimo, "la revolución había alcanzado a todas las comunidades asháninca" y se había hecho arreglos para "elegir autoridades civiles y militares para el Nuevo Estado"[76]. El recurso a —y evocación

[72] *Loc. cit.*

[73] *Loc. cit.*

[74] *Ib.*, p. 9.

[75] *Loc. cit.*

[76] *Loc. cit.*

de— los logros de la epopeya de 1742 está implícito: en alianza con los colonos andinos pobres (antes indios encomendados y esclavos fugitivos) y bajo la guía de Sendero Luminoso (antes Juan Santos Atahuallpa), los asháninca expulsaron a los explotadores capitalistas (antes misioneros y hacendados), liberándose e inaugurando un periodo de independencia y autogobierno.

A pesar de tener objetivos políticos muy diferentes, la sociología de los asháninca imaginada por Sendero Luminoso, y el rol que este se asigna a sí mismo en relación con ellos, refleja el imaginario encontrado en documentos previos. En el informe de Andrade, los indígenas amazónicos aparecen como bárbaros infieles esperando ser redimidos por los franciscanos por medio de la adopción de la fe católica. En la petición de Bohórquez, los asháninca son representados como indios amigables a la espera de un líder carismático que gentilmente los persuada para que se conviertan al catolicismo y se sometan a la Corona española. En el artículo de Capelo, están retratados como salvajes orgullosos, pero ignorantes y poco hábiles, esperando ser iluminados por la ciencia, la moral y la tecnología occidentales. Retomando la vieja imagen del salvador omnisciente, Sendero Luminoso representa a los asháninca como un pueblo primitivo y oprimido a la espera de ser liberado por el Presidente Gonzalo, la autoproclamada Quinta Espada —después de Marx, Lenin, Stalin y Mao—.

Mercaderes de misticismo

Una creciente preocupación por los temas medioambientales ha conducido a mucha gente de los ricos países posindustriales, así como a personas acaudaladas y educadas de los países en vías de desarrollo, a interesarse por la Amazonía y sus habitantes. Como resultado, ha surgido una multitud de agencias de turismo con una amplia gama de orientaciones que abastecen

a este floreciente mercado. Particularmente importantes son una serie de agencias que muy bien podrían caracterizarse como mercaderes de misticismo. La agencia El Tigre Journeys fue fundada en 1997 por un etnobotánico norteamericano y su socio peruano —descrito únicamente como un "veterano explorador amazónico"— con el fin explícito de "desarrollar el turismo ecológico y cultural en la Amazonía peruana"[77]. Su página web está escrita en inglés y en castellano, lo que hace presumir que está dirigida tanto al público internacional como al peruano. Con el lema "Experimentando la verdadera Amazonía desde 1997", El Tigre Journeys ofrece una variedad de excursiones como parte de su programa SpiritQuest. Cuando visité su página web, la más importante de estas excursiones era "2001, Odisea del Ayahuasca". Promocionada como "diez días de celebración shamánica, sanidad y renovación en medio del poder espiritual de la Amazonía occidental", el evento central de esta excursión era la ingesta de ayahuasca, una planta trepadora con propiedades alucinógenas, en el contexto de una sesión shamánica[78].

Es evidente que el texto multimedia que anuncia la excursión cae en la categoría de anuncio publicitario. En la medida de que su principal objetivo es vender un servicio, el texto es tan parcializado como aquellos discutidos anteriormente. Como en todos los avisos publicitarios, los anunciantes se esfuerzan por demostrar que los servicios que ofrecen son los mejores y que su empresa o compañía es seria. Para subrayar esto, aseguran tener un conocimiento profundo y de primera mano de la Amazonía y de sus habitantes nativos. Afirman, además, que las personas con las que trabajan son reconocidos especialistas nativos, que las experiencias que ofrecen son auténticas y que son respetuosos de las culturas indígenas. Aseguran que la

[77] Véase: El Tigre Journeys (2000).

[78] *Ib.*, p. 1.

excursión que ofrecen está dirigida al tipo de turista que quiere experimentar directamente y de una manera muy personal la espiritualidad de los pueblos indígenas, dando a entender que no está dirigida al turismo masivo. El texto empieza con una breve referencia a la ecología y sociología de la Amazonía peruana. La excursión, dicen los anunciantes, es "una suerte de retiro en el cual uno experimenta el crecimiento personal y educativo que lo ayuda a compenetrarse con este singular medio ambiente y con las diversas culturas y gente de la Amazonía peruana"[79]. Sin embargo, el énfasis no se pone en los habitantes, como en algunos de los documentos previos, sino más bien en la riqueza espiritual de su naturaleza y cultura. Las palabras claves de este texto son naturaleza, cultura y espíritu. La idea central es que, mediante la Odisea del Ayahuasca, los participantes podrán "experimentar la cualidad única de la Humanidad, la Naturaleza y el Espíritu"[80].

Los tropos ecológicos y sociológicos de los textos previos son aquí transformados y combinados en relación con la noción de cultura, constituyendo una suerte de ecología cultural de la Amazonía y sus gentes. Vistas a través del prisma de la cultura, la ecología y la sociología amazónica no son factores independientes sino más bien interdependientes. Los tropos así culturizados y amalgamados también difieren de los previos en la medida de que están englobados por un discurso místico. A primera vista, esta parece ser la primera verdadera innovación en el modo de concebir la Amazonía desde la época colonial. Desde este punto de vista, lo valioso de la Amazonía no está solo en la riqueza de sus recursos o en su potencial natural, tal como aparece en los textos arriba analizados, sino más bien en los secretos espirituales que esconde. En este sentido, aunque este texto no plantea una oposición directa entre Andes y

[79] *Loc. cit.*

[80] *Ib.*, p. 5.

Amazonía, el discurso que propone sí hace eco de concepciones andinas muy antiguas que veían a la Amazonía como una región generadora de importantes poderes místicos —noción que, por ejemplo, era central en las percepciones incaicas de la región amazónica del Antisuyo—[81]. Desde esta perspectiva, los indígenas amazónicos son valiosos no como almas que deben ser salvadas, o como fuerza laboral, o como gente oprimida que debe ser ganada para la revolución, sino más bien como guardianes de los secretos espirituales que han aprendido del bosque. Los anunciantes de El Tigre Journeys advierten que esta riqueza espiritual ha sido creada a lo largo de siglos de interacción consciente y armónica entre la gente y el bosque que habitan. Esta interacción (intrínsecamente cultural) es la que hace de la Amazonía "uno de los lugares espiritualmente más poderosos de la tierra"[82].

Los anunciantes dicen luego que los participantes se encontrarán "completamente inmersos en la auténtica cultura shamánica popular". Serán guiados por "curanderos amazónicos tradicionales verdaderamente talentosos". Esta experiencia les permitirá lograr una comprensión más profunda "de sí mismo[s], del Espíritu y de las singulares prácticas de curación vegetal por las cuales la alta Amazonía es renombrada"[83]. Sus "perspectivas sobre la vida, la muerte, la naturaleza, las plantas, la vida silvestre, la gente, la cultura, la medicina y la curación, el espíritu, el mundo espiritual y su intrínseca interrelación" se enriquecerán grandemente. Los secretos del bosque les serán revelados, de modo que los participantes tendrán la oportunidad de compartir la cosmovisión de las poblaciones nativas.

[81] Véase: Renard-Casevitz *et al.*, (1988), pp. 81-180.

[82] Véase: El Tigre Journeys (2000), p. 2.

[83] *Loc. cit.*

A lo largo del texto, los anunciantes de El Tigre Journeys ponen gran énfasis en la noción de autenticidad[84]. Aseguran que los participantes experimentarán la "verdadera Amazonía", conocerán la "auténtica cultura" y se familiarizarán con las "antiguas tradiciones de la Amazonía peruana". Serán instruidos por "verdaderos practicantes", "maestros curanderos honestos" y "shamanes genuinos", quienes tienen un conocimiento impresionante de las plantas curativas amazónicas y se caracterizan por una "incorruptible integridad"[85]. Implícitos en esta propaganda de los servicios que ofrecen se encuentran dos mensajes interconectados. Primero, la promesa de una experiencia directa, prístina, íntegra e intachable para gente que vive en un mundo falso y *fotocopiado*, caracterizado por las simulaciones y las múltiples copias que no pueden distinguirse del original[86]. Segundo, la seguridad de que la agencia de turismo es honesta y, por lo tanto, diferente de otras empresas que engañan a sus clientes presentándoles prácticas falsas como si fueran auténticas. Para reforzar la idea de que su agencia es seria, los anunciantes advierten que la Odisea del Ayahuasca "*no* es una experiencia turística de entretenimiento. Es un retiro para celebrar un taller shamánico"[87].

Dado que El Tigre Journeys se toma muy en serio su programa de SpiritQuest, exige de sus clientes un compromiso similar. A los potenciales clientes se les advierte que la Odisea del Ayahuasca está diseñada para "personas en busca de conocimiento cultural, iluminación espiritual y curación personal"[88]. Se les advierte que "se requiere [de] algo de sacrificio para producir los resultados más positivos posibles"; se necesita de

---

[84] Véase: Root (1996), pp. 69-70, 78-81.

[85] Véase: El Tigre Journeys (2000), p. 5.

[86] Véase: Baudrillard (1999).

[87] Véase: El Tigre Journeys (2000), p. 4. Las cursivas son del original.

[88] *Loc. cit.*

"una seria preparación y dieta previa", porque la ingesta de ayahuasca generalmente es "demandante y (…) brevemente incómoda"[89]. Por todas estas razones, y para asegurarse la mejor atención individual, "la inscripción está limitada a doce participantes". Así, fiel a las fórmulas de los discursos místicos que tienen como modelo la búsqueda arquetípica del Santo Grial, muchos son los llamados, pero pocos los elegidos.

Repitiendo las mismas fórmulas, se comunica a los participantes que la Odisea del Ayahuasca no es solo una misión que debe tomarse en serio, sino también "una tarea placentera". Los anunciantes sostienen que la ceremonia del ayahuasca es "un rito de purificación holística que tiene beneficios perdurables que sobrepasan las incomodidades temporales". La experiencia conducirá a los participantes a un "gran descubrimiento personal, curación de sus males, rejuvenecimiento, nuevos conocimientos y a un renovado vigor"[90]. Los participantes van a tener la oportunidad de descubrir su "poder personal y la sabiduría necesaria para utilizarla al máximo de su potencial positivo"[91]. Esto conduce a los anunciantes a concluir con entusiasmo que la Odisea del Ayahuasca "bien podría ser la mejor inversión en sí mismo que nunca jamás haya hecho"[92]. La afirmación final muestra cuán omnipresentes están las metáforas y perspectivas capitalistas. Los anunciantes —como muchos practicantes de la espiritualidad de tipo New Age o Nueva Era— conciben la experiencia SpiritQuest como una inversión; es decir, como algo que va a producir una ganancia[93]. Evidentemente, con toda su aparente novedad, el discurso espiritual no difiere sustancialmente de los discursos políticos y económicos encontrados

[89] *Ib.*, p. 5.

[90] *Loc. cit.*

[91] *Ib.*, p. 6.

[92] *Loc. cit.*

[93] Véase: Brown (1977).

en los documentos anteriores. Andrade, Bohórquez y Capelo intentaron persuadir a las autoridades de su época de que la inversión en la conquista de la Amazonía (por medio del financiamiento de las actividades misioneras, la concesión de privilegios a conquistadores exitosos, o la construcción de caminos y vías férreas) produciría abundantes riquezas para el imperio o la nación. Sendero Luminoso intenta persuadir a sus partidarios de que la inversión en la Guerra Popular (mediante donaciones, pero también por medio de acciones de apoyo político) conducirá a la liberación de las poblaciones indígenas explotadas de la Amazonía y, de este modo, a un mundo mejor y más justo. En una vena parecida, los organizadores de la Odisea del Ayahuasca intentan persuadir a sus potenciales clientes de que la inversión en su excursión amazónica va a aumentar su capital espiritual y poder personal.

Sin embargo, en lo que aparece como una extraña inversión de la antigua economía política de la conversión de los misioneros coloniales, en la retórica de los anunciantes de El Tigre Journeys se invita a las personas no indígenas a ir a la Amazonía no con la intención de convertir a los nativos, sino más bien para darles a los nativos la oportunidad de convertirlos a ellos. En posesión de riquezas materiales, pero carentes de alma, los ecoturistas o turistas culturales —los nuevos aventureros de los tiempos posmodernos— se ven atraídos a la Amazonía no en busca de El Dorado, sino más bien en busca del Nirvana.

El consumo del Otro

Los textos aquí analizados han sido producidos a lo largo de un periodo de más de tres siglos. Como hemos visto, los contextos sociales y políticos en los cuales fueron escritos difieren sustancialmente. Sus autores tienen antecedentes sociales, políticos e intelectuales muy diferentes. Sus relaciones con el

Estado son también diversas. Los textos que escribieron pertenecen a diferentes géneros literarios y, por esta razón, presentan importantes diferencias epistemológicas y retóricas. Más aún, los textos fueron escritos teniendo en mente objetivos muy distintos tanto en lo personal, como en lo político y económico. Sin embargo, y a pesar de estas abundantes diferencias, todos comparten un esquema o estructura temática[94].

Todos los autores inician sus textos haciendo alusión a la singularidad y carácter foráneo de la Amazonía. Para ello, la comparan implícitamente con los Andes, haciendo referencia a tropos ecológicos, psicosociológicos e históricos, cuyos contenidos, sin embargo, varían marcadamente de autor en autor de acuerdo con los objetivos particulares que cada uno de ellos perseguía. El medioambiente amazónico es representado alternativamente como salvaje, duro e inhabitable; como magnífico, generoso y abundante en recursos valiosos o secretos místicos; como exuberante y caótico, pero con un gran potencial económico o estratégico. En todos los casos es representado como un medioambiente radicalmente diferente del de los Andes. A su vez, los indígenas amazónicos son representados alternativamente como salvajes primitivos, traicioneros y hostiles; como gente noble, dócil y hospitalaria; como personas ignorantes, pero viriles y dignas; como pueblos oprimidos y desorganizados, pero belicosos e indomables; o como cuidadosos guardianes de una sabiduría espiritual ancestral. Para subrayar aún más su singularidad con respecto a los indígenas andinos, casi todos los autores refuerzan sus sociologías imaginadas recurriendo a argumentos históricos. Algunos dicen que los pueblos indígenas amazónicos son tan hostiles que ni los Incas pudieron conquistarlos; otros señalan que eran tan hospitalarios que les ofrecieron refugio a los grupos incas que huían de los conquistadores españoles; e incluso otros, que son tan

[94] Véase: Ortner (1990), pp. 57-93.

indomables que se libraron del dominio español por medio de levantamientos heroicos.

En un segundo momento, una vez establecida la alteridad y carácter periférico de la Amazonía y su gente, y trazada claramente la frontera entre los Andes y la Amazonía, los autores pasan a tratar las razones y justificaciones de por qué se debe cruzar esta frontera. La salvación de almas, la obtención de riquezas, la propagación del progreso, la liberación de los oprimidos o la satisfacción espiritual son algunas de las poderosas razones morales, políticas o personales que se aducen. Finalmente, en un tercer momento, los autores establecen de manera inequívoca que los únicos que pueden cruzar esta frontera son ellos o las instituciones, gobiernos, partidos políticos y compañías que representan.

La recurrencia de este esquema tripartito se debe no solo al hecho de que los autores de estos textos comparten patrones culturales comunes, sino también porque, sin excepción, todos ellos aparecen vendiendo una idea (o un ideal) que, en su discurso, adquiere las características de una mercancía. Los misioneros franciscanos estaban vendiendo redención y la garantía de la salvación no a los nativos —quienes, de todos modos, no sabían leer—, sino al rey y a la gente cuyo poder podía promover la causa evangelizadora. Los aventureros españoles como Bohórquez procuraron venderle a la Corona española la certidumbre de El Dorado y, con ello, la posibilidad de conseguir más gloria, riquezas y un imperio más extenso. Capelo, al igual que sus compañeros civilistas, promocionaba las nociones de progreso y civilización. Pero, por encima de todo, le estaba vendiendo al gobierno la esperanza de una integración nacional, una mayor prosperidad para sus ciudadanos y un Estado-nación más fuerte. Sendero Luminoso estaba comercializando la revolución y la promesa de liberación no a los asháninca —que en su mayoría son alfabetos, pero no saben inglés—, sino a sus patrocinadores internacionales. Finalmente, El Tigre Journeys vende —literalmente— sus excursiones, pero

también vende —metafóricamente— la promesa de empoderamiento espiritual, rejuvenecimiento y un nuevo sentido de propósito en un mundo que, para muchos, está crecientemente desprovisto de sentido.

Leyendo estos textos, así como muchos otros en los que actores sociales no amazónicos describen al Perú y sus regiones, encontré que, con excepción de artículos puramente científicos, la Amazonía es ignorada completamente o anunciada como si fuera una mercancía. Esta indiferencia también está presente entre los científicos sociales. En las investigaciones de muchos historiadores, sociólogos, arqueólogos y antropólogos peruanos y peruanistas, el término Andes es utilizado con frecuencia metonímicamente para representar al Perú. Sin embargo, mientras que las conexiones con la costa del Pacífico son reconocidas y examinadas, las relaciones con la Amazonía son generalmente ignoradas. Como resultado, la tarea de resaltar los antiguos vínculos sociales y culturales que existieron —y todavía existen— entre la Amazonía y los Andes ha recaído en los científicos sociales que trabajan en la Amazonía o en las zonas fronterizas andino-amazónicas[95]. Esta tarea también ha recaído en los pueblos indígenas de ambas regiones, los que, conforme han ido avanzando en la lucha por sus derechos, se han ido dando cuenta de que los atributos culturales que tienen en común son más fuertes que sus diferencias.

Entre la Escila de la indiferencia y la Caribdis de la mercantilización parece no existir una posición intermedia para representar a la Amazonía. Sugiero que esto es así porque la frontera entre la Amazonía y los Andes no marca simplemente el límite entre dos regiones ecológicamente diferentes, sino que separa una esfera estatal en expansión de una esfera en donde el Estado no está firmemente implantado.

[95] Véase: Gnecco (2001); Hill (1988); Renard-Casevitz *et al.*, (1988) y Whitten (1981).

En contextos en donde el Estado se expande hacia regiones sobre las cuales tiene poco o ningún control, la producción de localidad requiere representar esos territorios como periféricos y a sus habitantes como Otros salvajes. Más aún, requiere que estos territorios periféricos y estos Otros salvajes sean representados como mercancías a ser utilizadas y consumidas, lo que Root ha denominado como la mercantilización de la diferencia[96]. Tal como lo concibe esta autora, este proceso implica la valorización de la diferencia (expresada ya sea en objetos materiales o entidades inmateriales) en términos monetarios y su transformación en mercancías a ser vendidas y compradas en el mercado —tal como es el caso del conocimiento esotérico ofrecido por las expediciones de El Tigre Journeys—. Pero este proceso también podría implicar la valoración y consumo simbólico de tierras y personas foráneas, justificación de lo que los diversos autores conciben como objetivos políticos y morales superiores, a saber, la imperialización (Andrade y Bohórquez), nacionalización (Capelo), neonacionalización (el Nuevo Estado de Sendero Luminoso) o globalización (El Tigre Journeys) del Otro por medio de procesos de conquista, integración, liberación o adopción.

La incorporación del Otro amazónico, ya sea dentro del imperio, la nación, el Nuevo Estado maoísta, o un orden mundial al estilo *New Age* o *Viaje a las Estrellas*, requiere de la eliminación de las fronteras existentes por medio de la domesticación de la diferencia y el consumo simbólico de ese Otro. Esta es la razón por la que los autores de estos textos enfatizan su contribución a la domesticación de las tierras y poblaciones amazónicas, o demandan algún tipo de disciplinamiento de estas tierras y gentes[97]. El padre Andrade sostiene que las provincias de Panatahuas y Payanzos —por las que entiende tanto las tierras como sus habitantes— "están reducidas a nuestra santa

[96] Véase: Root (1996), p. xi.

[97] *Ib.*, p. 151.

fe, y la christiandad muy assentada"[98]. Bohórquez informa que los nativos han manifestado su deseo de convertirse al cristianismo y le han solicitado "aun rogándole les llebe sacerdotes y ministros que les enseñen la ley de Dios"[99]. Capelo aboga por la transformación del indómito medioambiente amazónico por medio de la construcción de represas, carreteras y vías férreas[100]. Sendero Luminoso informa con orgullo militante que ellos han "organizado a los asháninca" y "los han entrenado políticamente"[101]. Finalmente, los representantes de El Tigre Journeys anuncian que ellos "tienen una rica experiencia en la facilitación, asimilación e integración de estas experiencias [shamánicas] para los participantes que los visitan"[102]. Pronto, los peligros implícitos en la diferencia deben ser eliminados por medio del disciplinamiento y consumo higiénico de los Otros, quienes, de este modo, son transformados en una versión segura —ya sea disminuida o enaltecida— de nosotros mismos.

En regiones de encuentro entre formaciones estatales y no estatales, donde los actores sociales están en estructuras de poder asimétricas caracterizadas por relaciones de dominación, discriminación y explotación, los agentes estatales no amazónicos, sus asociados y oponentes parecen ser capaces de producir únicamente geografías, sociologías e historias imaginadas del Otro salvaje, o de no producir representación alguna. Este ciertamente es el caso de las tierras de frontera entre la Amazonía y los Andes. A primera vista, el imaginario producido por los actores sociales no amazónicos parece tener que ver únicamente con la Amazonía y sus poblaciones nativas. Pero una inspección más cercana hace evidente que estas

98 Véase: Andrade (1750), p. 78.

99 Véase: Santos-Granero (1986), p.137.

100 Véase: Capelo (1895), p. 150.

101 Véase: Sendero Luminoso (1993), p. 9.

102 Véase: El Tigre Journeys (2000), p. 5.

representaciones no son acerca de la Amazonía, sino acerca de los Andes y, por extensión, del Perú, en la medida de que estas dos entidades están vinculadas en una relación metonímica.

En vez de construir la Amazonía en contraste con los Andes, estas imágenes construyen los Andes por oposición a la Amazonía. En el imaginario peruano, los Andes son tales porque tienen una Amazonía que consumir y con la que se pueden comparar. Parafraseando a Root, podríamos afirmar que el Perú —los Andes— se construyó a sí mismo como un sistema estatal y como nación por medio de sus conflictos tanto con los pueblos indígenas amazónicos como con los países vecinos para asegurar su soberanía sobre la región[103]. El proceso de alterización y consumo simbólico de la Amazonía y sus gentes por parte de los Andes adquirió su máxima expresión a fines del siglo XIX, cuando el topónimo Anti o Andes, que en tiempos incaicos y de la colonia temprana fue utilizado para referirse a las tierras bajas al este del Cusco, comenzó a ser utilizado sistemáticamente en mapas y textos oficiales para referirse a las tierras altas. Otro momento crucial en este proceso fue alcanzado a fines de la década de 1960, cuando por medio de su retórica política el gobierno reformista militar transformó a los indios quechuas y aymaras de la sierra en campesinos, dejando a los nativos amazónicos como los únicos pueblos indígenas del Perú. Estos dos ejemplos ilustran claramente cómo los agentes del Estado pueden instituir la alteridad por medio del discurso y la práctica.

Si la política de creación de fronteras consiste en periferializar y alterizar la Amazonía y su gente —es decir, en representarlos una y otra vez como periféricos y foráneos a fin de justificar la necesidad de su incorporación— la magia de ella reside en la prestidigitación discursiva por medio de la cual los agentes contemporáneos ocultan el hecho de que la Amazonía ya ha sido incorporada hace mucho tiempo, por lo menos

[103] Véase: Root (1996), p. 157.

dentro del sistema simbólico del Estado[104]. De hecho, al describirla, los agentes del Estado y sus oponentes —tales como Sendero Luminoso— tienden a omitir que esta región cuenta con la tercera ciudad más grande del Perú, tiene más del 30 % de la tierra cultivada del país, provee más del 50 % de las exportaciones agrícolas, tuvo el mayor incremento del producto bruto interno durante el periodo 1970-1995, cuenta con altos índices de desarrollo humano, tiene algunas de las provincias con mejor nivel de vida, ha producido el movimiento regionalista más importante del país y ha dado origen a una de las confederaciones indígenas más poderosas de toda la cuenca amazónica[105]. Por todo esto, y a fin de contrarrestar lo que Taussig ha denominado la magia de la autoridad de la clase gobernante[106] —así como, podríamos agregar, la magia de la autoridad revolucionaria— debemos tener en cuenta la advertencia que aparece en algunos espejos retrovisores: "Los objetos en el espejo están más cerca de lo que parecen". Este es ciertamente el caso de la Amazonía, la cual es siempre representada como extraña y periférica a pesar de su avanzado proceso de integración.

Bibliografía:

Andrade, Francisco de (1750). "Relación del estado en que se hallan las conversiones de indios, que la religión seráphica de San Francisco tiene en la provincia de los doce apóstoles de Lima, azia el oriente de la ciudad de Guánuco, llamadas de los Panataguas, y Payanzos",

[104] Véase: Coronil (1997).

[105] Ver Santos-Granero y Barclay (2002).

[106] Véase: Taussig (1986), p. 328.

en: San Antonio, Joseph de (ed.). *Colección de informes sobre las misiones del colegio de Santa Rosa de Ocopa.* Madrid.

Appadurai, Arjun (1988). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization: Public Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baudrillard, Jean (1999). *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Benavides, Margarita (1992). "Autodefensa Asháninca, organizaciones nativas y autonomía indígena", en: Degregori, Carlos Iván; Escobal, Javier y Marticorena, Benjamín (eds.). *Perú: el problema agrario en debate/SEPIA IV*. Lima: UNAP, SEPIA, pp. 539-559.

Betanzos, Juan de (1987). *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Atlas.

Brown, Michael F. (1977). *The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Capelo, Joaquín (1895). "La riqueza de los bosques", en: Capelo, Joaquín. *Documentación oficial sobre el camino del Pichis, la navegación de los ríos y la colonización de la región central del Perú*. Lima: Imprenta Masías.

Casanto Shingari, Raúl (1984). "25 años de experiencia organizativa en la sociedad Asháninca del Perené", en: Gasché, Jurg y Arroyo, José M. (eds.). *Balances Amazónicos*. Iquitos: CNRS, CIIAP, UNESCO.

Coronil, Fernando (1997). *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

El Tigre Journeys (2000). "An Ayahuasca Odyssey". Consultada en septiembre de 2000: www.biopark. org/millennium-spiritquest. html

Gnecco, Cristóbal (2001). "The Andean-Amazonian Connection: An Introduction". Ponencia presentada en el simposio: *The Andean-Amazonian Connection: Diachronic Relationships*. Encuentro Anual de la Society for American Archaeology. New Orleans, 18-22 de abril.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (eds.) (1997). *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology.* Durham y Londres: Duke University Press.

Herzfeld, Michael (1997). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York y Londres: Routledge.

Hill, Jonathan D. (ed.) (1988). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.

Mason, Peter (1990). *Deconstructing America: Representations of the Other*. Londres y New York: Routledge.

Ortner, Sherry (1990). "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions", en: Ohnuki-Tierney, E. (ed.). *Culture Through Time: Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.

Renard-Casevitz, France-Marie (1981). "Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la montaña meridional del Perú", en: *Bulletin de l'Institute Français d'Etudes Andines*, 10/3-4, pp. 113-140.

---------(2002). "Social Forms and Regressive History: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna", en: Hill, Jonathan D. y Santos-Granero, Fernando (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Renard-Casevitz, France-Marie; Saignes, Thierry y Taylor, Anne-Christine (1988). *Al este de los Andes. Relaciones entre las*

sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: Abya-Yala, tomos I, II.

Rodríguez Vargas, Marisol (1993). *Desplazados. Selva Central. El Caso Asháninca*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Root, Deborah (1996). *Cannibal Culture. Art, Appropriation, and the Commodification of Difference*. Boulder: Westview Press.

Saignes, Thierry (1985). *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

Santos-Granero, Fernando (1985). "Crónica breve de un etnocidio o génesis del mito del "gran vacío amazónico", en: *Amazonía Peruana*, 6/11.

---------(1986). "Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal", en: *Amazonía Peruana*, 7/13.

---------(1992). *Etnohistoria de la alta Amazonía. Siglos XV al XVIII*. Quito: Abya-Yala, CEDIME, MLAL.

Santos-Granero, Fernando y Barclay, Frederica (2002). *La frontera domesticada. Economía y sociedad civil en el Loreto republicano.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

---------(1995) *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IFEA, IEP, FLACSO-Ecuador.

Sendero Luminoso (1993). "Anatomy of a Government Lie: The True Story of the Shining Path and the Ashaninka Indians". Consultada en octubre de 2000: www.csrp.org/rw/rwash.htm#famous

Taussig, Michael (1986). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing.* Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Whitten Jr., Norman E. (ed.) (1981). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador.* Urbana: University of Illinois Press.

Fuente de los artículos

Murra, John (2002). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en: *El Mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/PUCP, pp. 85-125, [Historia Andina, 24].

Santos-Granero, Fernando (2005). "Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú", en: *Revista Histórica*, PUCP, vol. 29, N.° 1, pp.107-148.

Sobre los autores

John Murra, es antropólogo e historiador rumano (1916-2006). Estudió en la Universidad de Chicago y tuvo a su cargo puestos académicos importantes, en Vassar College y en la Universidad de Cornell. En 1964 fue cofundador del Instituto de Estudios Peruanos. Entre sus publicaciones destacan: *The Economic Organization of the Inca State* (1956), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (1975), *Anthropological History of Andean Polities* (coeditor con Nathan Wachtel y Jacques Revel, 1986) y *El mundo andino: población, medio ambiente y economía* (2002).

Fernando Santos-Granero es antropólogo. Ph.D. ,en Antropología Social por London School of Economics and Political Science. Ha centrado sus trabajos en temas de amazonía. Entre sus publicaciones destacamos: *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru* (1991), *Selva Central: History, Economy and Land-Use in Peruvian Amazonia* (Coeditor con Frederica Barclay, 1998), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia* (coeditor con Jonathan D. Hill, 2002), *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life* (2009), y como editor *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (2009).

EL CONTROL VERTICAL DE UN MÁXIMO DE PISOS ECOLÓGICOS

John Murra

LAS FRONTERAS SON CREADAS PARA SER TRANSGREDIDAS

Fernando Santos-Granero

ISBN: 978-612-4126-32-1